AMANDEBELE
VAN FENE MAHLANGU
EN HUN RELIGIEUS-SOCIAAL LEVEN.

AMANDEBELE

VAN FENE MAHLANGU

EN HUN RELIGIEUS-SOCIAAL LEVEN

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE UTRECHT, OP GEZAG VAN DE RECTOR MAGNIFICUS Dr. J. A. C. VAN LEEUWEN, HOOGLERAAR IN DE GODGELEERDHEID, VOLGENS BESLUIT VAN DE SENAAT DER UNIVERSITEIT, TEGEN DE BEDENKINGEN VAN DE FAKULTEIT DER GODGELEERDHEID TE VERDEDIGEN OP VRIJDAG 30 SEPTEMBER 1921, DES NAMIDDAGS TE 3 UUR — —

DOOR

HERMANUS CORNELIS MARTINUS FOURIE

PREDIKANT TE ERASMUS, GEB. TE WELGEVONDEN (CAROLINA) TRANSVAAL

LA RIVIÈRE & VOORHOEVE
ZWOLLE.

Aan mijn vriend H. J. PRINSLOO
van Vlakfontein

VOORWOORD.

Dankbaar ben ik nu eindelik de gelegenheid te hebben, waarvan ik gaarne gebruik maak, om mijn erkentelikheid uit te spreken jegens allen in Nederland, die er toe bijgedragen hebben om mijn verblijf in dit kleine en toch grote land tot de aangenaamste periode van mijn leven te maken.

Inzonderheid mijn dank aan U, Hooggeleerde VISSCHER, hooggeachte Promotor, voor Uw bereidwilligheid om als mijn Promotor op te treden; voor de vriendelike en hulpvaardige wijze, waarop U mij met raad en daad hebt bijgestaan bij de bewerking van mijn proefschrift; voor Uw degelike en belangrijke kolleges, die bij mij liefde voor de wetenschap hebben gewekt.

Met een gevoel van erkentelikheid denk ik aan de Hooggeleerde Heren HOUTSMA, WENSINCK, VAN VEEN, VAN LEEUWEN, VAN DER WIJCK en BOLLAND, van wie ik veel heb mogen leren.

Met een gevoel van weemoed denk ik aan de Hooggeleerde Heren BALJON, VALETON, DAUBANTON en RITTER, van wie ik vriendschap mocht genieten en onderwijs ontvangen.

Mijn dank aan U, Hooggeleerde PONT, Afrikaner-vriend, voor Uw vriendschap, voorlichting en hulp, als een wijze en zorgzame voogd.

Met vreugde denk ik aan de vriendschap, genoten in de boezem van het Theologies Gezelschap Secor-Dabar. Het bloeie steeds aan de Akademie voort!

Mijn dank aan de Nederlands-Zuid-Afrikaanse Vereniging voor hun ondersteuning in moeilike tijden, toen mijn volk en ik geruineerd waren door de gezegende „bescherming" van het Britse Rijk!

Mijn dank aan de leraren, destijds van het Zwolse Gymnasium, onder leiding van Dr. TER HAAR en Dr. BEVERSEN, voor hun vriendelikheid en opoffering om mij door privaatlessen in korte tijd te bekwamen voor het Staatseksamen.

Mijn hartelike en kinderlike dank aan Ds. en Mevrouw DE HAAN te Zwolle, die mij als kind in hun familiekring hebben opgenomen en als zodanig steeds hebben bejegend.

Voor het bereidvaardig verlof, door mijn kerkeraad verleend, om in Nederland te mogen promoveren, ben ik zeer erkentelik.

Mijn hartelike dank aan mijn vrouw, die mij trouw heeft geholpen met de Hollandse tekst van dit proefschrift en het nazien der drukproeven.

Ten slotte mijn hulde aan Haar, de Geëerbiedigde Koningin der Nederlanden, onder wier regering ik mijn gehele opleiding mocht ontvangen in een land van vriendschap, vrede en vrijheid. Als een waardige afstammeling van die Grote Zwijger, die zich durfde verzetten tegen vreemde overheersing en verdrukking van zijn volk, blijft zij geëerd en geliefd diep in het hart van elke ware en vrijheidlievende Afrikaner.

INHOUD.



§ 1. DE MOEILIKHEDEN VAN HET ONDERZOEK.

Het ethnografies onderzoek is moeiliker dan men zich dat gewoonlik voorstelt. Vooral wanneer men tot onderwerp daarvan een natuurvolk kiest. Waar nu in deze dissertatie een beschrijving zal worden gegeven van een stam die tot de natuurvolken behoort, willen we eerst de moeilikheden opsommen, die dit onderzoek bezwaren.

Om een beschrijving te geven van een natuurvolk, moet men op de hoogte zijn van de taal, die dat volk spreekt. Nielsen zegt: „to know the native of Africa is to know his language". [1]) Dit is natuurlik te sterk uitgedrukt. Die de taal kent, kan het volk kennen, omdat de taal het middel is, waardoor het volk zijn innerlik leven te kennen geeft. De taal is de konkrete gedachte van het volk. Daarom moet de onderzoeker zoveel van de taal afweten, dat hij het zonder tolk kan stellen. De tolk toch is in vele gevallen geen betrouwbare gids. [2]) Men is feitelik aan hem overgeleverd, moet aannemen wat hij zegt, een positie voor een wetenschappelik onderzoek bezwaarlik.

---

[1]) „To know the native of Africa is to know his language, that is to understand his words and to know how he uses them, as well to know how and what he does and leaves undone in the way of his daily life". (Pieter Nielsen: *The Matabele at home*, p. 1. Davis & co., Bulawayo, zonder datum.) En Brinton: no one is competent to describe the sacred beliefs of a nation, its myths and adjurations, unless he has a sufficient knowledge of its tongue to ascertain the true sense of the terms employed in its liturgies (D. G. Brinton: *Religions of primitive peoples*. 1897, p. 22.)

[2]) Van „passers-by-in-time" zegt Nassau terecht: they were unable by reason of lack of ability to converse fluently, or absence of a reliable interpreter, or of being out of touch with native mode of thought or speech to make their questionings intelligible (R. H. Nassau: *Fétichisme in West-Africa*, 1904, p. 33.)

En toch geven velen boekdelen uit, met behulp van tolken saamgesteld. Werken van dezen aard blijven, wetenschappelik, van twijfelachtige waarde, omdat de zekerheid ontbreekt: de tolk is ook natuurmens en niets van de natuurmens is hem vreemd. Straks zal blijken wat dit inhoudt.

Het spreekt vanzelf, dat het aanleren van de taal van een natuurvolk geen gemakkelike zaak is. Dank zij de wonderlike denkwijze van de natuurmens, die zich openbaart in zijn taal, is de taalkonstruktie zo geheel anders dan die van de Europese talen, dat het maar weinigen gegeven is om de sprake van de natuurmens goed te verstaan. Hierbij komt nog, dat men bij een natuurvolk, zelfs bij dezelfde stam, te doen krijgt met verschillende talen. De vrouwen hebben haar eigen taal onder elkaar, zo ook de mannen. Het *hlinopha* gebruik (dat we onder de § van de tabu zullen behandelen) legt ook vele moeilikheden in de weg. Dit alles in aanmerking genomen, spreekt het van zelf dat het gewenst, ja vereiste is, dat de onderzoeker zelf de taal zo machtig is, dat hij desnoods een tolk kan missen. Maar het beste is, de taal goed te leren en in sommige gevallen toch een tolk te gebruiken, omdat de ervaring ons heeft geleerd, dat men uit de gedachtewisseling van de tolk met de informant soms de beste informatie krijgt.

Een tweede moeilikheid is, dat we onze vragen aan de natuurmens verkeerd inkleden. Wij komen tot hem met onze denkwijze, onze logika, onze ideeën en redeneren met hem uit het standpunt van een hogere kultuur. En daardoor verstaat hij ons niet en kan dus niet anders doen dan ons een verkeerd antwoord geven of de vraag ontwijken. We moeten ons dus eerst inleven in zijn gedachtenwereld en in zijn psychologiese toestand. [1]) Wij moeten trachten te denken en te voelen zoals hij. De dingen zien zoals hij ze ziet; sympathie hebben met zijn emoties. De natuurmens denkt alles in konkrete voorstellingen. Zijn denksysteem is wild en enigszins verward, en als onze ideeën hem opgedrongen worden, wordt de zaak er niet

[1]) Frazer zegt: we can never completely replace ourselves at the standpoint of primitive man, see things with his eyes, and feel our hearts beat with the emotions that stirred his. All our theories concerning him and his ways must therefore fall far short of certainty; the utmost we can aspire to in such matters is a reasonable degree of probability (J. G. Frazer: *The Golden Bough, Balder II,* p. 302.)

helderder op. [1]) Dat vergt van ons bijna het onmogelike. Niet alleen een psychologiese askese, maar ook een logiese. Hieruit blijkt, welk een twijfelachtige waarde werken van „passers-by-in-time" voor ons hebben. Alle mededelingen van die „swallow-visitors" moeten wij cum grano salis aannemen. Deze psychologiese en logiese bezwaren komt men niet te boven bij een vluchtig bezoek op een ethnografiese reis, ook niet op een wetenschappelike expeditie. Daar moet men van jongs af aan ingroeien of door langdurig verblijf zich inworstelen. Ook in dit geval zal men het niet verder brengen dan een redelike graad van waarschijnlikheid. [2])

Een derde bezwaar is gelegen in het wantrouwen van de natuurmens. Zijn wantrouwen is bijna onoverkomelik. Hij wordt niet graag door de blanke ondervraagd. Hij en de zijnen zijn onderworpen aan de regering van een dier „grote beschermers van kleine naties", daarom moet hij feitelik elke blanke verdenken van een spion te zijn van die regering. De natuurmens is niet zo dom om niet te weten, dat kennis van zijn zaken de blanke regeerder macht over hem geeft. In zijn wantrouwen meent hij een middel tot zelfbehoud te bezitten. Daarbij komt zijn vrees voor toverij. De kultuurmens beschikt over zo veel wonderlike dingen, die de natuurmens vrees aanjagen en die in zijn gedachtesfeer zovele middelen van mogelike toverij worden. Elke blanke is een mogelike tovenaar. [3])

---

[1]) I have seen him hard and cruel as a tiger, according to European standard. I have seen him transfigured with emotion, and gentle as a mother with a child—illogical, contradictory, a bundle of conflicting qualities, noble and savage, but never mean (J. Doke: *The secret city,* p. 28.)

[2]) Het is volkomen juist wat Moffat zegt: it is, however, but just to remark, that it must be to a resident, not a swallow-visitor that we must look for correct information on subjects abstract in their nature. (R. Moffat: *Mission. Labours and scenes in South-Africa,* 1842, p. 125.)

[3]) The savage lives in an intense and perpetual dread of assassination by sorcery; the most trifling relics of his person, the clippings of his hair and nails, his spittle, the remnants of his food, his very name all these may, he fancies, be turned by the sorcerer to his destruction, and he is therefore anxiously careful to conceal or destroy them. But if in matters such as these, which are but the outposts and outworks of his life, he is so shy and secretive, how close must not be the concealment, how impenetrable the reserve in which he enshrouds the inner keep and citadel of his being. (J. G. Frazer: *Balder the Beautifull,* II p. 224.)

Niemand hebben we ondervraagd, die ons niet eerst de wedervraag stelde: *u buzelani?* waarom vraagt u dit, wat is de bedoeling van uw vraag? en dan: *u fun' ukwenzani ngako?* en wat wilt u er mee doen? Het spreekt vanzelf dat de natuurmens zich afvraagt, wat de blanke er toch mee voor heeft om zò te informeren naar zijn zaken. Van waar die belangstelling?

Met zijn wantrouwen gaat gepaard zijn geheimzinnigheid. [1]) Hij leeft in een wereld, die hij verkeerd verstaat. Over alles hangt voor de primitieve mens de waas van het mysterie. In het mysterie is, leeft en beweegt hij zich. Hij voelt zich gebonden aan het geheim, hij eert het en bewaart het getrouw. Dit wortelt in zijn animistiese wereldbeschouwing. In zijn geheim ligt zijn kracht. Is hij zijn geheim kwijt, dan is hij alles kwijt. Zijn religie, zijn maatschappelik leven, zijn morele systeem, alles is gebouwd op het fundament van het mysterieuse. Degene, die achter zijn geheim is, wordt door hem geschuwd en gevreesd. De onderzoeker moet allereerst het vertrouwen van de natuurmens winnen. Wanneer hij daarin geslaagd is, zal hij ook iets van zijn geheim te weten kunnen komen. De middelen om hiertoe te geraken kunnen wij hier niet aangeven. Dit blijve ons geheim tegenover de natuurmens.

Een andere moeilikheid is de denktraagheid van de natuurmens. Hij is natuurlik in het denken niet geschoold. Voor de kultuurmens is het al moeilik om lang met abstrakte denkarbeid bezig te zijn, hoeveel te meer niet voor de natuurmens, die gewoon is te denken in konkrete voorstellingen! Dit is op zichzelf bij hem niet anders te verwachten. Toch menen wij, dat de vele gevallen, waar geklaagd wordt dat natuurmensen dadelik of al heel spoedig klagen over hoofdpijn, niet overdreven zijn, maar verkeerd begrepen. Het is meestal geen werkelike hoofdpijn. De ervaring heeft ons geleerd, dat de natuurmens heel lang met zeer ingewikkelde dingen zich kan bezig houden,

---

[1]) Delegorgue heeft het ondervonden, daarom kon hij getuigen: ils sont au contraire d'une réserve désespérante. (M. A. Delegorgue: *Voyage dans l'Afrique Australe*, Paris 1847, II, p. 254.) Anyone knowing the natives of South-Africa will tell you, and tell you truely, that they are adepts at concealing information. You can never pump any knowledge out of them, if, for any reason, they desire to conceal it. You may argue, or cajole, or threaten, or wheedle, or bribe, but if once their suspicions are awakened, you will inevitably get something but certainly not the truth. (J. Doke: *l. l.* p. 26.)

zonder hoofdpijn te krijgen. Die hoofdpijn heeft een andere oorzaak dan geestelike vermoeidheid. De ware oorzaak ligt in al de bezwaren, die we hier bespreken. [1])

Een andere moeilikheid ligt in de onbetrouwbaarheid van de natuurmens. Hij heeft een neiging om onwaarheid te spreken. De kultuurmens doet dat ook in zijn beleefdheidstermen. Bij de natuurmens echter zijn meer faktoren, die in deze richting werken. Zijn wantrouwen, zijn geheimzinnigheid moeten hier in aanmerking genomen worden. En dan zijn ijdelheid, die de primitieve mens in hoge mate bezit. De zucht om zich aangenaam voor te doen. De overweging, om met een interessante mededeling er van af te komen. [2]) De onwil om de blanke het rechte van de zaak te doen kennen. Het genoegen om die gehate blanke eens goed voor de gek te houden! De ervaring leert ons ook van moedwillige misleiding. Vooral wanneer de natuurmens rederijk wordt in zijn mededelingen, moet men op zijn qui vive zijn. Heeft hij echter eenmaal zijn vertrouwen geschonken en zijn geheim weggegeven, dan is hij openhartig en zijn machteloosheid manifesteert zich in zijn onrustig gebaar en schuwe blik.

De onderzoeker moet ook voorzichtig zijn met de dadelike ontkenning van de natuurmens. Al heel spoedig zegt hij, dat hij het niet weet. Zelfs onze beste vrienden zijn geneigd spoedig te zeggen, dat ze het niet weten. *Angazi*, d. i. ik weet het niet, kan allerlei betekenen. Het kan beduiden: ik weet het (werkelik) niet, of: ik vind het niet nodig om het te zeggen; of: ik wil het niet zeggen, of zoals Nassau het uitdrukt: ask

---

[1]) Sie sind im denken nicht geschult, fassen nicht zusammen sondern hangen an Einzelkeiten. Alles geht der Reihe nach. Wesentliches und Unwesentliches erscheint ihnen gleich wichtig, sofern nicht ihre Selbstsucht im Spiel kommt. Auch ermüdet ihr Gehirn sehr rasch. Sie werden stumpf, schweifen ab, antworten schlieszlich, um der Quälerei enthoben zu sein, aufs Geratewohl und klagen über Schmerzen im Kopfe. (F. Schultze: *Psychologie der Naturvölker*, 1900, S. 7.) Ook van de Congonegers wordt meegedeeld, dat als de vrager aanhoudt, „il secoue la tête avec ennui et répond que cela lui fait mal à la tête". (Prof. Visscher: *Religie en Gemeenschap*, blz. 106, geciteerd.)

[2]) A white man asks a question; the black man thinks that courtesy bids him give the sort of answer which he believes the white man would like to get; and so he says what he thinks would be welcome not with the idea of deceiving but with the idea of pleasing. (D. Kidd: *Savage Childhood*, p. 127.)

me no questions and I'll tell you no lies. [1]) En in plaats van angazi zal hij misschien zeggen, dat hij hoofdpijn heeft.

Vooral als men onderzoek doet naar het religieuse leven van de natuurmens, doen bovengenoemde bezwaren zich gevoelen. [2]) Ook de kultuurmens wil niet graag ondervraagd worden omtrent de dingen, die zijn religieuse gevoelens aangaan. De natuurmens, natuurlijk, nog minder. In niets is hij zo karig met zijn mededelingen als in het religieuse. Ook al omdat de religie bij hem een centrale plaats inneemt. De religie beheerst zijn ganse leven. In zijn maatschappelike instellingen, zijn zedelike bepalingen, zijn magiese praktijken, kortom in alles, schuilen religieuse momenten. In de onthulling van zijn religie is dus begrepen de ontsluiering van al zijn geheimen.

Bovenal moet de onderzoeker op zijn hoede zijn om zijn eigen ideeën niet onder te schuiven. Zo licht komt men in de verleiding om zijn eigen standpunt te verwarren of te vereenzelvigen met dat van hem, wiens geestelike toestand men beschrijven wil. Psychologiese feiten, die men meent waargenomen te hebben bij de onderzochte, kunnen zijn psychologiese projecties, die ongemerkt ondergeschoven zijn. [3])

---

[1]) Even by me my native friends do not like to be asked. Mi amie (ik weet het niet) is het zelfde als ons „niet thuis", een polite version of ask me no questions and I'll tell you no lies. (Nassau: *l. l.* p. 111.) Evenzo is die hoofdpijnklacht veelal niets anders dan een beleefde wenk om toch maar als-je-blieft uit te scheiden met dat gezeur over dingen die je toch eigelik ook niet aangaan. A Congo likes to make himself agreeable; if he knows that you want information he is anxious to provide it; if he has no information to give you, in the kindness of his heart he manufactures some; anything to oblige. (W. H. Bentley: *Pioneering on the Congo,* II, p. 206.)

[2]) It is especially difficult to enter into a kafir's view of things for many reasons. To start with, he greatly dislikes to find Europeans investigating his customs, and he usually hides all he can from them, and takes a sporting pleasure in baffling and misleading such inquisitive white man. (D. Kidd: *The Essential Kafir,* p. 65.) Met recht kon Dennett zeggen: I know how hard it is for an observer of primitive, arrested, or degraded people's thoughts to get at their real meaning, and I know that in some cases one word may stand for four distinct ideas. (R. E. Dennett: *At the back of the black man's mind,* 1906 p. 79.) En Brinton: Indeed, of all elements of native life this of religion is the most liable to be misunderstood by the foreign visitor. (*l. l.* p. 22.) En Kidd zucht: It is doubtful whether a white man will fully understand the thoughts of a kafir on the subject of religious beliefs. (*l. l.* p. 281.)

[3]) The great snare of the psychologist is the confusion of his own standpoint with that of the mental fact about which he is making his report. (James: *Principles of Psychology,* I, p. 196.)

De natuurmens is mens. De natuurmens is ook wijsgeer, op zijn manier. En waar zelfs kultuur-filosofen in de logiese fout vervallen om voorstellingen en begrippen met werkelikheid te identificeren, kan men zich indenken, hoe licht de primitieve mens, die in een grillige denkwereld zich beweegt, er toe komen kan, of liever komen moet, om de voorstelling met het voorgestelde te vereenzelvigen.

Ten slotte willen we er nog op wijzen, dat de natuurmens een mens is van etikette. Zijn gewone leven is gebonden aan vele beleefdheidsvormen. De onderzoeker moet die kennen. De kultuurmens voelt zich allesbehalve behaaglik in de gemeenschap van een mens, die de etikette niet houdt, of moedwillig verbreekt. Hoe moet de natuurmens zich niet gegriefd voelen waar men van zijn beleefdheidsvormen geen notitie neemt? Geen Europeaan stoort zich aan de etikette van de kaffer. De blanke is of te dom om die te kennen, of te trots om die te erkennen. Het recht van de natuurmens wordt door de veroveraar of niet erkend of moedwillig verkracht. Ondanks dit, verwacht men een vriendelik onthaal en een aangename konversatie. Is het te verwonderen, dat de kaffer plotseling hoofdpijn voelt opkomen of antwoordt met: „angazi", ik weet het niet, gesproken uit een gemoed vol ergernis of verachtelik wantrouwen? [1])

Ieder onderzoeker zal misschien klagen, dat hij niet vriendelik genoeg ontvangen wordt. Op zichzelf is het natuurlik een aanmatiging om te menen, dat de kaffer ieder, die bij hem komt buitengewoon belangrijk moet vinden. Heel natuurlik. Elke vreemdeling wordt koel ontvangen, waarom zal hij met de blanke een uitzondering maken? En het blanke ras heeft hem reden genoeg gegeven, om het biezonder koel te bejegenen.

De onderzoeker, die deze moeilikheden niet onder de ogen ziet en deze bezwaren niet weet te boven te komen, blijve maar liever thuis. Boeken vol van verkeerde voorstellingen en misleidende beweringen hebben we al genoeg. Maar dit is niet de zaak. De natuurmens wordt onrecht aangedaan door hem verkeerd te beschrijven en de wetenschap wordt niet bevorderd.

Het spreekt van zelf, dat we maar enige grepen hebben gedaan uit de veelheid van moeilikheden, waaraan het ethno-

---

[1]) Never believe you know the workings of a savage mans mind to enable you to trust him implicitly. (F. C. Selous: *Travell and adventure in S. E. Africa,* 1893, p. 135.)

grafies onderzoek onderworpen is. Wij kunnen dit aantal nog vermeerderen, maar menen hiermee genoeg besproken te hebben. Ieder, die met bovengenoemde bezwaren ernst maakt, zal genegen zijn met Kidd te zuchten: „it is doubtful whether a white man will fully understand the thoughts of a kafir on the subject of religious beliefs." [1]) Volkomen waar. Maar we hopen niet, dat dit als een argument zal worden gebruikt om uit wanhoop of gemakzucht zich er maar van af te maken en te berusten bij onvoldoende informatie. Veel tijd en veel volharding is nodig om de natuurmens te bestuderen. Gelukkig, ook in deze arbeid wordt de moeite beloond. Hoe meer men inkomt in de religieuse voorstellingen, maatschappelike instellingen, magiese praktijken, ethiese overwegingen, psychologiese eigenaardigheden, logiese bedrijvigheden en beleefdheidsvormen van de natuurmens, hoe meer we hem waarderen kunnen en liefhebben. Hoe beter wij hem kennen, hoe meer we rede en zin kunnen opmerken in al zijn overwegingen [2]), en ons kunnen overtuigen van deze waarheid; uit enen bloede heeft God het ganse menselike geslacht gemaakt. De menselike natuur is dezelfde overal. Het menselik geslacht is solidair.

---

§ 2. DE KEUZE VAN HET ONDERWERP.

In dit proefschrift zal een beschrijving gegeven worden van de kafferstam der amaNdebele. Oorspronkelik lag het in onze bedoeling om de stam der amaSwazi te beschrijven. Maar, omdat die wat veraf woont, en de amaNdebele beter onder ons bereik waren, hebben we deze stam gekozen. Een studie over alle Bantus is in bewerking, maar dat zou voor een dissertatie te uitgebreid zijn. Daarom hebben wij ons beperkt tot één stam. Tot rechtvaardiging van onze keuze een enkele toelichting. De heer Kidd heeft een boek uitgegeven getiteld: *The Essential Kafir.* Daarin wordt beweerd: „I think, then, it may be

---

[1]) *The Essential Kafir by Dudley Kidd,* p. 281.

[2]) But it always happens in the study of the lower races, that the more means we have of understanding their thoughts, the more sense and reason do we find in them. (E. B. Tylor: *Primitive Culture,* 1903, I, p. 357.)

safely said that it is impossible to draw up a code of native belief that will hold even for a single tribe; all that can be done is to try and catch the spirit of their creed which, fortunately, is the same all over the country".[1]) Door deze bewering wordt ons werk onder de „impossible" dingen gerangschikt. Hoe de heer Kidd echter geen kans ziet om van een enkele stam het systeem te geven, en toch kan „catch the spirit of their creed" van het geheel, is ons een raadsel. Als hij het van geen enkele stam kan weten, hoe kan hij het dan weten van alle? Terecht zegt Junod hiervan: „The Essential Kafir" of Dudley Kidd is very interesting and full of usefull remarks, but the Essential Kafir will not be known till a scientific and thorough study of all the tribes has been completed".[2])

Maar eigenaardig, de heer Kidd schrijft, dat zijn boek niet bedoeld is voor diegenen, die „familiar with the natives" zijn.[3])

Wij begrijpen deze speciale bestemming in het geheel niet.

De amaNdebele behoren bij de Bantus. De Bantus vormen een grote groep van stammen, die over Midden- en Zuid-Afrika verspreid zijn. Zij noemen zich zelf aba-Ntu. Dit is de meervoudige vorm van umu-ntu, d. i. mens. Op zich zelf is dus de schrijfwijze Bantu verkeerd. Maar aangezien het sinds Dr. Bleek de algemeen aangenomen naam en schrijfwijze is, zullen wij ons hieraan houden. De Bantus worden verschillend ingedeeld. De indeling van het South African Native Races Comittee is als volgt:

1. The Zulu-Xosas, or Zulu-Kafirs (in Zululand, Kaffraria, Transvaal, and Matebeleland.)
2. The Basutos and Bechuanas (in Basutoland, O. R. C., Transvaal and Bechuanaland.)
3. The Amatongas (in part of Zululand), Swazis (in Swaziland), Fingoes (in the east of the Cape Colony proper and Transkei) Mashonas, Makalakas, Banyai (in Southern Rhodesia and others) This group probably represents the first wave of Bantu migration to South Zambesia.[4]) Deze klassifikatie is overgenomen van Mr. A. H. Keane.

---

1) *The Essential Kafir,* by Mr. D. Kidd, 1905, p. 19, preface.
2) *The life of a South African tribe,* by Henry A. Junod, 1913, I, p. 8.
3) Preface p. 19.
4) *The Native Races of South Africa,* 1901, p. 6.

Deze groepering werkt verwarrend. Het is duidelik voor wie op de hoogte is met deze volkeren, dat de amaThonga, de amaFengu en amaSwazi geen aparte groep vormen maar bij groep 1 behoren, en niet bij de ama-kaLaka en abaNyai mogen worden gerekend. Terecht zijn echter de maTebele bij de eerste groep ingedeeld. Bij de groepering van de Bantus moet men nauwkeurig rekening houden met de volksverhuizing. Men zij dus voorzichtig met een lokale indeling. De abaNgoni van centraal Afrika b.v. zijn echte Zulus. Evenzo de maTebele in Rhodesia. Een taalkundige groepering wordt door Stow voorgestaan. Hij deelt in naar het prefix van de namen, n.l.: de westelike groep heeft *aba* voor de naam, en de oostelike *ama*. [1]) Wanneer we deze indeling aannemen, behoren de stammen, waarvan we hier spreken bij de oostelike of *ama* groep. Hun taal, karaktertrekken en tradities bevestigen dat. Er zijn verschillende stammen, die de naam van amaNdebele dragen. Een stam van deze naam vluchtte onder uMzilikazi ten tijde van koning Shaka uit Zululand, trok verwoestend door de Transvaal, vestigde zich tijdelik in het Rustenburg district, viel de baSuthu onder uMshweshwe aan, verraste het Boerenlager bij Vechtkop, werd door de Boeren naar het Noorden verdreven en vormde ten slotte een machtig rijk in Rhodesia. Andere amaNdebele-stammen wonen over de Transvaal verspreid. Deze zijn vertakkingen van een stam, die vroeger al uit Zululand geëmigreerd is. Een van deze vertakkingen is de amaNdebele stam, die nabij Pretoria zich van de andere heeft losgemaakt onder Ndzunza, en in het Middelburg distrikt zich gevestigd heeft. Naar deze koning worden zij ook wel eens genoemd aba-ka-Ndzunza. Maar zij worden meer genoemd naar een latere koning Mabogo. Een verbastering van deze naam is Mapog. Bij de Boeren zijn zij bekend onder de naam Mapoggers of saamgetrokken Mapôrs. Deze Mapôrs gaan wij in deze dissertatie beschrijven.

Een paar vergissingen moeten hier even opgehelderd. Dr. Wangemann schrijft: „Ein Mittelglied zwischen Basutos und Kaffer sind die Matebelen, nach Sprache, Wuchs und Sitte mit Beiden verwandt". [2]) Natuurlik, als Bantus zijn zij met de

---

[1]) *The Native Races of South Africa,* by G. Stow, 1905, p. 407.

[2]) *Maleo und Sekukuni,* Berlin 1878, S. 54.

baSuthu „nach Sprache Wuch und Sitte" verwant. Maar willen we nauwkeurig onderscheiden dan is deze opmerking onjuist. Zij zijn geen „Mittelglied", en wat hun taal betreft, hebben ze enkele woorden van de baSuthu overgenomen, maar spreken feitelijk Zulus.

De respektabele zendeling Merensky heeft een eigenaardige opvatting over hun afkomst. „Im heutigen Transvaalgebiet sind nach den Hottentotten die ersten dunkelfarbigen Eindwandrer keineswegs die Betschuanen und Basutho gewesen, sondern kleine Häuflein eines den Zulu nah verwandten Stammes, von den Basutho Matebelen genannt (nach ihnen erhielt später Moselekatses Stamm diesen Namen). Diese Häuflein nahmen das Transvaalgebiet zum gröszten Theil in Besitz, und die später einwandernden Basutho kamen deshalb hie und da in Abhängigkeit von ihnen. In der Gegend von Pretoria, am Lepalule in Makapansport und dem Lande des Hauptlings Monotopane herrschen diese Matebelen über die Basutho." [1]) Deze Matebelen zouden dan aan het eind van de 16de eeuw door een beweging van de Mazimba aan de Zambesi naar het Zuiden opgeschoven zijn. Hieruit zou men hun komst uit het Noorden moeten aannemen, waarmee hun traditie in lijnrechte strijd is. Merensky heeft hun traditie waarschijnlik niet gekend. En dat de maTebele onder uMzilikazi hun naam aan de Mapôrs ontleend hebben is zeer onwaarschijnlik. Hier heeft geen ontlening plaats gehad. Beide dragen deze naam al lang. De ene groep is alleen voor de andere — eeuwen geleden — geëmigreerd. Hun taal vertoont weinig dialektiese verschillen vergeleken bij die van andere verwante stammen.

Met onze opvatting in strijd is die van M. Wilde. Deze geleerde schrijft: Dat in de richting N. W. naar Z. O. door de Transvaal wonen Matebelen en „diese Matebelen haben nichts zu tun mit den gleichnamigen Scharen, die Moselekatse durch das Land geführt hat. Es sind Mischlinge von Baszutho und Sulu (een ongelukkige spelling, die onkunde met de taal verraadt). Ihre Väter haben vor Tschakas Zeit die Heimat verlassen, haben sich mit den Baszutho vermischt und deren Sprache angenomen. Der Character dieses Mischvolkes zeugt noch von der Suluabstammung. Sie sind härter und verschlossener

[1]) *Beiträge zur Kenntnis Süd-Afrikas* von A. Merensky, 1875, S. 93.

als die Baszutho." [1]) Dat zij met de baSuthu over en weer huweliken hebben gesloten, dat baSuthu families bij hen een toevlucht hebben gevonden, is natuurlik. Dat vindt overal plaats. Maar om hen „Mischlinge" te noemen is te veel gezegd. En dat ze de baSuthu-taal aangenomen hebben is onjuist. Zij hebben enkele baSuthu woorden overgenomen, maar overigens is hun taal zuiver Zulus, behoudens dialektiese verschillen. Deskundigen hebben geen bewijs van node. Ieder die de bruiloftsrede, [2]) die we in de bijlage geven, leest, zal zich kunnen vergewissen van de onjuistheid van bovengemelde beweringen. Maar we zullen het de heer Wilde niet te ernstig aanrekenen, hij schreef slechts „Bilder von einer Reise"! Dat zijn echter methoden die niet streng genoeg af te keuren zijn. Men reist eventjes Zuid-Afrika per spoor door en dan lucht men zijn kennis, bestaande in vluchtige waarnemingen, in zulke misleidende geschriftjes. We zullen nog meer van die „reisbeschrijvingen" vinden.

Wanneer men de familienamen der amaNdebele vergelijkt met die der Zulus, valt de overeenkomst dadelik in het oog. Maar het meest trof ons, dat er verwantschap is tussen de koninklike familie der amaNdebele en de oerstam der Zulus. De familienaam van de koninklike lijn is Mahlangu en de *isithokozelo* daarvan is *Mdungwa,* (isithokozelo is de tweede naam waarmee de familie wordt aangesproken, vgl. § 5). De eerste naam is de *isibongo*. Bryant schrijft, handelend over de *amaNtungwa* clans: „for this seems to have been the original generic name common to all those tribes of the „Kafir" stock inhabiting this portion of the sub-continent, as distinguishing them from the *tekeza* peoples occupying the coastal districts and, in a remoter manner, from the *amaXosa* section of the same „Kafir" stock away south in the Cape Colony—where, then, they came from when the whole Ntungwa people, as is said, „came down with a big corn basket *(b'ehla ngesilulu)* tradition telleth not. [3]) Nergens echter vinden wij bij de Zulu families Mtungwa als een isibongo vermeld. Zowel bij de Zulus, als bij de amaNdebele, komt deze naam alleen voor als

---

[1]) *Schwarz und Weisz in Süd-Afrika* von M. Wilde, 1913, S. 40.

[2]) Zie bijlage I.

[3]) *A Zulu-English Dictionary etc.,* by A. T. Bryant, 1905, p. 30 and cf p. 748.

isithokozelo. Eigenaardig is ook, dat de stam van uMzilikazi de isibongo heeft van *kwa Kumalo*, maar de isithokozelo is weer *Mtungwa*. De speciale isithokozelo van de koning der amaNdebele is *Ndabezitha*. En deze is het ook van de famielienaam van uMzilikazi en van voorname Zulu famielies. Ons is ook medegedeeld, dat de isithokozelo van de koninklike famielie der amaSwazi is: *Ndabezitha* of *Mtungwa*. Maar wij hebben geen nadere informatie om dit te kunnen bevestigen.

De baSuthu afdeling der Bantus duidt de Zulu of aanverwante stammen aan met de naam *maTebele*. Dit bewijst, naar onze mening, dat er een tijd geweest is, dat de amaNdebele een grote rol hebben gespeeld onder de oostelike groep der Bantus. Wij menen te kunnen verklaren, dat naar alle waarschijnlikheid de amaNdebele behoren bij de oerstam der Zulus, misschien zelfs de oerstam der oostelike groep hebben uitgemaakt.

De betekenis en de schrijfwijze van de naam zullen wij nu trachten vast te stellen. Bij Shooter [1]) vindt men het volgende hierover: „on seeing these men said a Basuto (als dit geen lapsus is, is het een taalfout, hij bedoelt natuurlik *moSutho*) so strong and well-made, entirely naked, of a cruel and ferocious countenance armed with short handled but large headed assegais, and with a shield of buffalo or bullock hide twice as large as ours, we were all seized with fear and called them *Matebeles* those who disappear, or scarcely to be seen behind their immense bucklers, but among themselves they are called Amazulu." Dit wordt door Fritsch [2]) overgeschreven. Hij gewaagt van de Matebele als van de „Verschwindenden" en in een noot verduidelikt hij dit met „videl. Hinter ihren Schilden Verschwindenden." Hoe men echter uit deze benaming de betekenis van verdwijnen of verschuilen kan afleiden, blijft ons een etymologies raadsel. Livingstone [3]) spreekt van Matebele or Makonkoni als van Kaffers in het Oosten van het land. Selous [4]) weer verhaalt van „*Matabili* in Mashonaland, die ook

---

[1]) *The Kafirs of Natal and the Zulu-country,* bij Rev. Jos. Shooter, p. 135.

[2]) *Die Eingeborenen Süd Afrika's.* p. 122.

[3]) *Missionary Travells,* by D. Livingstone, 1857, p. 120.

[4]) *Travell and adventure in S. E. Africa,* 1893, p. 50 and 345, by F. C. Selous.

Maziti worden genoemd en elders gewaagt hij van de *Amandibili* onder Umziligazi. Iets anders vinden we bij Delegorgue [1]) „on dit communément *Amadèbés*, quelquefois *Amadébèlés*. Le capitaine Harris écrit *Matabili*. Ces peuples avaient en outre le nom de *Ama-Balékylé*, qui signifie non les *Invisibles*, mais littéralement les *Déserteurs* de leur désertion de la tribu des Amazoulous, à laquelle ils appartenaient". Decle [2]) spreekt van: „the Matabele or Amandabili as they ought really to be called".

Meer variatie van schrijfwijze van een naam zal men moeilik vinden. Maar deze verscheidenheid verbaast ons. Een mens, die niet doof is en iets van de taal afweet, kan nooit iets anders horen dan *amaNdebele*. Een stomme *e* aan het eind, een open *e* in de voorlaatste lettergreep, een open *e* met de klemtoon en een nasaal in het midden, plus het meervoudige *pre*fix.

De verschillende schrijfwijzen zijn niet te wijten aan verschillende uitspraken door de inboorlingen zelf. In de oostelike groep van de Bantus zal men altijd dezelfde uitspraak horen. Alleen in de westelike groep ontmoet men een andere. Hier zegt men *maTebele*. Dit nu is echter precies hetzelfde woord. Het verschil is van fonetiese aard. De eerste *a* van het prefix is weggelaten, wat bij de oostelike ook niet ongewoon is: men zal dikwijls horen *maSwazi* of *maNdebele* enz. De *t* vervangt de *d*. Dit is een gewone regel bij de westelike groep, dat ze de *d* van de oostelike groep veranderen in een *t*. Zelfs de amaNdebele vervangen dikwijls de Zulu *t* door een *d*. Voor een meisje zegt de Zulu: *intombazana* en de Ndebele, met samentrekking: *umdazzana*.

De algemene regel voor de uitspraak van Bantu woorden is, dat de klemtoon op de voorlaatste lettergreep valt. In het siNdebele echter (het *isi*-prefix duidt altijd de taal aan b.v. siZulu, siSuthu betekenen: het Zulus, het Suthus) hebben we vele woorden aangetroffen, die proparoxytonon zijn. Het bovengenoemd woord moet uitgesproken worden als um*dazz*ana. Een familienaam heet Ma*som*buka, en ook de naam van de stam is ama*Nd*ebele. We zullen dit verschijsel meer aantreffen in deze studie en er op wijzen.

---

[1]) *Voyage dans l'Afrique Australe,* Paris 1847, 2, p. 500, M. A. Delegorgue.

[2]) *Three years in Savage Africa,* by L. Decle, 1898, p. 150.

Een wonderlike exegese van de naam vinden wij bij Tromp. De heer Tromp was op de staf van de beruchte Shepstone, die geacht werd een specialiteit te zijn in inboorlingenzaken, maar inderdaad een specialiteit was in het annexeren van grondgebied, getuige het prachtige boek van Dr. J. W. Leyds *De eerste annexatie van Transvaal*. De heer Tromp nu heeft een boekje geschreven en daarin lezen we: „ama betekent veel of volk en geeft een meervoudige betekenis aan het daarmede verbonden woord, en zoeloe beduidt: hemel. Amazoeloe wil dus zeggen: volk des hemels of met het oog op hun godsdienst juister uitgedrukt „volk van het geestenrijk"". [1]) Ama is het meervoudig prefix, maar dat het *veel* betekent, is twijfelachtig; en dat het *volk* kan betekenen is onjuist. Zulu betekent hemel, maar dat het *geestenrijk* kan beduiden is voor ons iets nieuws. Of de heer Tromp deze wijsheid zelf heeft gevonden of van de „specialiteit in inboorlingenzaken" heeft overgenomen, weten wij niet. Deze verklaring is waardeloos. Een dergelike manier van verklaren geeft ook Stow in zijn werk: [2]) Ama-langa (the sons of the sun) Amageba (the sons of the heavens). Hier is het prefix *ama* in betekenis al geworden: „sons". Dezelfde waarde moeten wij hechten aan het „Verschwindenden" van Fritsch, in verband met de amaNdebele. De tweede naam waarvan Delegorgue gewaagt n.l. Balekile is natuurlik een bijnaam of spotnaam, en heeft niets met de eigelike naam te maken. Wanneer we deze naam etymologies bezien, liggen er twee verklaringen van voor de hand. Het adjectief *de* betekent *lang*; *bele* is *borst*. Voor de gemakkelikheid van de uitspraak kan de nasaal achter het prefix zijn ingevoegd. Het is dus mogelik dat de naam betekent „de Langborsten". In dit verband valt het ons op, dat in een lofrede op een zekere vrouw in de oudheid, bij de familie Thabethe, gezegd wordt: *wa pelela u ma wethu, umfazi* o *mabele e made*, d.i. onze moeder bezweek (van vermoeidheid), de vrouw met de lange borsten. Dat de borsten abnormaal ontwikkeld waren, wordt dus aangezien voor een biezonderheid, waarover de familie extra trots kan zijn. Zo kan ook in de oudheid de naam amaNdebele een ere-naam zijn geweest, in verband met een eigenaardig fysies kenteken.

[1]) *De stam der Amazoeloe*, door Theod. M. Tromp, 1879, blz. 9 en 24.
[2]) *L. l.* p. 417.

Etymologies is ook nog iets anders mogelik. Ili*bele* en het meervoudig ama*bele* betekenen *borst*. Maar met een kleine verheffing van stem in de uitspraak van de laatste lettergreep, betekent hetzelfde woord : kafferkoren. Het werkwoord *anda* betekent intransitief: toenemen; en transitief: vermenigvuldigen of verspreiden. De eerste *a* van het verbum kan natuurlik met de tweede van het prefix saamvallen. De tweede *a* van het verbum kan in perfekt-vorm een *e* zijn. Zodat het mogelik is, dat de naam betekent: zij die de amabele verspreid hebben. Dit kan weer in verband staan met allerlei gebeurtenissen.

Elke naam heeft natuurlik een etymologiese betekenis. Voor persoonsnamen geldt deze regel. Maar bij stamnamen niet. Wij geloven, dat de meeste stamnamen hun oorsprong danken aan een persoon. Voor die persoon had de naam een zekere betekenis, voor de stam echter niet. De Zulus danken hun naam aan een zekere koning Zulu, de amaXosa aan Xosa, de amaTembu aan Tembu — en, zo geloven wij, de amaNdebele aan een historiese persoon Ndebele. En dat deze persoon zo genoemd is naar de abnormale ontwikkeling van zijn borsten, of naar het feit, dat bij zijn geboorte het koren verspreid is of iets anders ermee gebeurd, is waarschijnlik. Maar daarom behoeft deze betekenis nog niet over te gaan op de stam, als zij zich naar hem noemen. Wij zijn niet van mening, dat de „lange borst" in verband staat met een Totem-gebruik. Deze Ndebele konden we echter in de historie niet ontdekken. Ons is medegedeeld, dat er een zekere Ndebele een *inkosana* is geweest (een ondergeschikte; *inkosana* is het verkleinwoord van *inkosi* koning) onder Dhlomu. Maar wij achten het niet waarschijnlik, dat de stam zich genoemd heeft naar deze inkosana. Tevergeefs hebben we een uitleg van de naam bij de inboorlingen zelf gezocht. Zij hebben wel in de loop der historie verschillende namen aangenomen zooals *aba-kaNdzunza* en *bakaMobogo*, naar beroemde koningen, maar de eigelike naam amaNdebele is altijd gebleven. Het is niet onmogelik, dat Ndebele een belangrijk persoon is geweest bij de oerstam van de oostelike groep. Hoe het ook zij, onze stam heeft zich, bij het afbreken (*dhabuka*) van de oerstam, naar deze Ndebele blijvend genoemd.

Deze paragraaf mag niet eindigen zonder melding te maken

van de oude heer C. M. du Plooy, een man van 76 jaar. Hij is opgegroeid temidden van deze stam der amaNdebele, spreekt hun taal als een Ndebele, weet veel van hun geschiedenis en gebruiken af en heeft ons altijd welwillend geholpen in ons moeilik onderzoek. Alle blanke informanten hebben ons steeds naar hem verwezen. Hij wist zich zo in te leven in de taal en gebruiken van de stam, dat hij door de oudere generatie der Boeren werd genoemd; „die ou wit Mapôr" en de oudere generatie der amaNdebele kennen allen de „indhlovu emhlope"; „de witte olifant" of: *Umsa-ka-Sidiya*, de zoon van *Sidiya*. Het past ons hem hier hartelik te bedanken voor zijn hulp en bereidwilligheid.

---

§ 3. GESCHIEDENIS VAN DE STAM DER AMANDEBELE.

1. *Chronologiese berekening.*

Over het algemeen meent men, dat de natuurmens niets of althans zeer weinig afweet van de historie van zijn geslacht. Alberti gewaagt van hun „volslagen gebrek aan mondelinge overlevering" [1]). Als dit waar was, dan kon er van historie natuurlik geen sprake zijn. Stow weer meent, dat hun tradities van dien aard zijn, dat zij waardeloos zijn om een betrouwbare historie saam te stellen vanwege de verwarring en de verminking. Onder het jongere geslacht merkte hij op een neiging om de herinnering aan hun voorvaders uit te wissen. [2]) Wij

[1]) Alberti in zijn boekje *De Kaffers aan de Zuid-kust van Afrika*, 1810, gewaagt van hun „volslagen gebrek aan mondelinge overlevering", blz. 15.

[2]) Stow zegt in zijn bekend boek *The native races of S. A.*, 1905: Even those native authorities of the present day who profess that they have preserved some portion of the history of their tribes have so mutilated and adulterated the traditions modifying them to suit the altered conditions of the nation or tribe to which they belong, that the originality and authenticity of these narrations have at length in many instances become so completely obscured or destroyed that they are rendered nearly valueless as affording material whereon to build a reliable and varacious tribal history (preface 11.) Van sommige individuen deelt hij mede: „they feigned profound ignorance and obliviousness, while the younger men of the rising generation, instead of troubling themselves about ancient traditions of their tribes, seem, as a rule, desirous of forgetting and even obliterating if possible, the recollection of the antecedents of their savage forefathers (preface 10.)

hebben het tegendeel opgemerkt. Velen hebben wij aangetroffen, die wel degelik belang stelden in de geschiedenis van hun voorouders, vooral onder de jongere generatie. In deze paragraaf willen we aantonen, dat de natuurmens tamelik veel weet van zijn historie. Hierbij moet niet vergeten worden, dat zij geen schriftelike dokumenten hebben om hun memorie tegemoet te komen en alles moeten onthouden. De natuurmens heeft gelukkig een goed geheugen.

De traditie van de amaNdebele getuigt van hun oorsprong uit Natal. Wanneer zij in Zululand zijn gekomen en hoe en waar vandaan, weten ze niet meer. Mc. Theal meent, dat de Bantu-golf honderden jaren voor onze jaartelling de Zambesi is overgekomen. [1])

De naam amaNdebele is niet bij de oude historici te vinden. Maar dat geldt ook van de namen der andere stammen. Mc. Theal zegt hiervan: „In all the regions traversed by the crews of these wrecked ships (1552—58) not a single tribe is mentioned of the same name as any now existing. The people were all of the Bantu race as far south as the Umzimvubu, spoke dialects of the same language, had the same customs but were not grouped as at present". [2]) In dit verband moeten we echter niet vergeten, dat die schipbreukelingen er niet juist op uit waren om ons ethnografiese mededelingen over de stammen te verstrekken. Door onbekendheid met hun taal en gebruiken kunnen we het van hen ook niet verwachten. Maar in elk geval leren zij ons, dat de Bantus in de 16de eeuw aan de Oostkust van Zuid-Afrika woonachtig waren. Wat hun komst in Zululand betreft, meent Mc. Theal: „It will thus be as close an approximation to the actual condition of things as it is now possible to arrive at, if it be said that north of a line drawn from a point about five and twenty or thirty miles above Walfish Bay on the Atlantic shore to the upper waters of the Vaal river, and thence curving to the south of the Umtamvuma the country was occupied in the year 1500 by the swarthy race now termed Bantu". [3]) Fritsch stelt de scheiding van de

---

[1]) *The Beginning of South African History*, by G. Mc. Theal, 1902, p. 5.

[2]) *L. l.* p. 300.

[3]) *L. l.* p. 30.

Zulu en Xosa stammen „etwa um's Jahr 1000 n. C." [1]) Het is moeilik een jaartal vast te stellen. Dat ze er in 1500 waren is echter zeker. De amaNdebele zijn ongeveer dat jaar uit Zululand geemigreerd.

Bryant komt met zijn genealogie tot het jaar 1520; hij berekent 40 jaar voor een generatie van de „great son" van de koning. Malandela de oudst bekende is geboren in 1520. [2]) We gaan nu onze berekening geven.

Over de amaNdebele hebben geregeerd 23 koningen, inbegrepen Fene, die in 1903 aan het bewind is gekomen en nog regeert. Rekent men 20 regeringsjaren voor elke koning, dan komt men tot het jaar 1460. Rekent men 30 jaar voor elke generatie, dan krijgt men voor 15 generaties het jaar 1470.

Deze berekening is natuurlijk zeer twijfelachtig. Sommige koningen hebben in de oude tijden van oorlog waarschijnlik maar kort geregeerd. Maar bij de amaNdebele hebben we gelukkig nog een ander middel om de chronologie vast te stellen. De besnijdenisschool komt ons hierin te hulp. Zij hebben 15 scholen. Elke 4 jaar wordt er een school gehouden (de school wordt onder § 5 behandeld) en met 60 jaar is de kring van scholen dus afgelopen, en begint de kring opnieuw. Buitengewone omstandigheden kunnen hierin verandering brengen. De stam kan b. v. in een oorlog gewikkeld zijn juist het jaar, waarin de school gehouden moet worden; of er kan een andere gewichtige reden zijn waarom die niet kan doorgaan. De laatste kringloop heeft dan ook 68 jaar genomen. Van de oudste koningen is de naam der school niet meer bekend. De oudst bekende is Phaswana. Hij was van de school der Malingwana. Duurt elke kringloop dus 60 jaar minstens, dan hebben deze de besnijdenis-rite ondergaan in het jaar 1655. Vóór Phaswana hebben nog negen koningen geregeerd. Rekent men nu 20 jaar voor elke koning dan krijgt men het jaar 1475. Men kan hier echter nog anders te werk gaan. We hebben bij de berekening van de scholen gevonden, dat de oudste zoon van de koning (gesteld dat hij tevens het oudste kind is) als geen buitengewone omstandigheden intreden, de vijfde school na zijn vader bezoekt, dus 20 jaar later. De leeftijd verandert hier

[1]) A. a. O. S. 126.

[2]) *L. l.* p. 38.

niets aan. Veronderstellen we nu, dat de oudste zoon (tevens oudste kind) hier koning is geweest en er geen omstandigheden zijn geweest, die veroorzaakten dat de school werd uitgesteld, dan heeft de oudste koning de besnijdenis-rite ontvangen in het jaar 1483. Dus op drieërlei manier komen we tot het jaar ± 1485. [1]) De Manalas geven een genealogie van 28 koningen; rekent men 15 jaar voor de regering van elk, dan heeft de oudste, Mhlanga, ongeveer het jaar 1510 geregeerd. Dus ook van deze zijde komt men tot hetzelfde jaartal. Onder Musi, die ongeveer 1523 de school heeft bezocht, waren de amaNdebele al in de omgeving van het tegenwoordige Pretoria. Ze weten niet precies, onder wie ze van de oerstam zijn afgebroken, waarschijnlik was dit onder de eerste koning, waarvan hun historie gewaagt n. l. Mafana, die ongeveer 1483 de school heeft bijgewoond. Dus we zijn zeker niet ver uit, wanneer we verklaren, dat de stam der amaNdebele tegen het eind van de 15de eeuw uit Zululand is geëmigreerd. Het kan ook zijn dat ze onder Ndebele van de oerstam zijn afgebroken, nog een tijd in Zululand zijn gebleven en later onder Mafana zijn weggetrokken. Dat Mafana op Ndebele volgde, achten we niet waarschijnlik, omdat dit dan in de historiese rede van de koninklike famielie, die bij de bruiloft wordt gehouden, niet zou hebben ontbroken. Wij vermoeden, dat er een geruim tijdsverloop ligt tussen deze twee en dat de tussenschakel is uitgevallen, maar de eerste toch in de herinnering is blijven voortleven.

Ter kontrolering van onze berekening verwijzen we naar de lijst der koningen in de volgende afdeling dezer paragraaf, de besnijdenisschool § 5 en de bruilofstrede in de bijlage.

2. *Overzicht van hun geschiedenis.*

We zullen slechts een korte schets geven van hun historie. Maar voor we er toe over gaan, een enkel woord over de schrijfwijze, die zal worden toegepast. Bij eigen-namen zullen we het prefix niet met een hoofdletter schrijven, behalve aan het begin van een zin: b.v. *AmaZulu*; en in het midden *amaZulu*; (of: *AmaNdebele* en *amaNdebele*). We doen dit, omdat bij

---

[1]) Zie bijlage 4.

de oude schrijfwijze het stamwoord niet te onderscheiden is. Gesteld dat ons lidwoord een prefix was, dan zou toch niemand schrijven: Dehollanders. Het is dus fout om te schrijven Amazulu. Het werkt verwarrend. Nemen we Utukela en Otukela en Ngotukela. Men zal hier aan verschillende woorden denken, maar schrijft men uTukela, oTukela en ngoTukela, dan ziet men dadelik dat we hier te doen hebben met de rivier de Tukela, en dat we achtereenvolgens hebben: *de* Tukela, *bij de* T. en *langs* de T.

We zullen ons houden aan de gewone schrijfwijze van de Zulutaal. Maar in één geval moeten we ervan afwijken. In het Zulus wordt de gutturaal, als in ons woord *dag*, door een *r* of *rr* voorgesteld. Dit kan, omdat het Zulus geen *r* kent. Maar het siNdebele kent wel de *r*. We zullen deze g-klank voorstellen met een Griekse χ.

Volgens de oude heer du Plooy zijn de amaNdebele afkomstig van Langalibalele, die met de stam gewoond heeft tussen St. Johnsrivier en Durban. Hij is met de zijnen uitgetrokken in Noordwestelike richting; van hem is Dhlomu afgevallen, die verder trok. Langalibalele is met een gedeelte teruggekeerd naar Natal. Volgens anderen is Langalibalele in Zuidwestelike richting geëmigreerd tot aan de Manzi Umnyama (de Oranje rivier). Daar zou dan Dhlomu zich afgescheiden hebben en door de Vrijstaat zijn getrokken tot in de Transvaal. Toen we de oude Langa vroegen, waar Dhlomu dan eerst gewoond had, wees hij in Zuidoostelike richting. De oude Damaan bevestigde dat en voegde er bij: „oTukela, daar was vroeger de Mzi mkulu wa ka Mhlanga" (de grote stad van M.). Hini Mahlangu, die wij het eerst gehoord hadden over hun geschiedenis, had ons alleen verteld van Dhlomu, het gebeurde bij Pretoria en wat er later volgde. Hem later vragende, waarom hij het vroeger gebeurde voor ons verzwegen had, zeide hij, dat hij deze dingen ook wel wist, maar omdat ze niet zo zeker zijn, had hij ze maar niet verhaald. Hij wilde ons alleen vertellen, wat bij hen volkomen zekerheid had. Als hij de bruiloftstrede houdt, gaat hij dan ook niet verder dan Dhlomu. En Hini had gelijk. Al wat er gebeurd is vóór hun verblijf in de buurt van Pretoria, is in nevelen gehuld. Zelfs Hini had Dhlomu geantedateerd, maar Selaki Mahlangu, de beroemde bruiloftsredenaar, heeft dit opgehelderd. Van de eerste twee

koningen weten ze niets meer dan de namen: Mafana en Mhlanga; onder Musi, de derde, woonde de stam *kaMnyamana* (bij Wonderboompoort), even ten Noorden van Pretoria. De kern van de stam bestond toen uit de volgende families: Mahlangu, Masombuka, Mabhena, Ndala, Nduli. De eerste drie waren oorspronkelik één familie. Het koningschap behoorde aanvankelik bij de Masombuka-tak en is later op de Mahlangu overgegaan.

In het Transvaalse blauwboek [1]) vindt men het volgende over de oude geschiedenis der amNdebele: „The Aman'Debele are said to be directly descended from the Zulu race, and to have been one tribe under a chief named Musi. It appears that at that time this tribe was living at the „Lundini" near the Quathlamba Mountains. Musi had five sons: Manala, Matombeni, Dlomo, Ndzundza and M'Hwaduba. They all quarrelled over the chieftainship; the result being that the tribe split up into five sections, each under one of the above-mentioned chiefs. Ndzunza, Manala Matombeni, and M'Hwaduba, appear to have migrated into the Transvaal, while Dlomo stayed in the original „Lundini". The natives state that the migration was before Chaka's time, and was not due to him. Dlomo, however, was eventually turned out by Chaka, and he and his people went South". Hier worden gebeurtenissen van 300 jaar tevoren, in de tijd van Shaka (1820) verplaatst. Op een vraag om inlichting over de geschiedenis van deze stam, ontvingen we in een brief, gedateerd 2 September 1919, het volgende van het Naturellen-departement:

„In verband met die geskiedenis van Mapoch se stam verskijn die volgende in die annale van hierdie Departement.

Die eerste opperhoof van die Mapoch Afdeling van die Aman 'Debele stamme was Nzundza. Sij opvolger was Magodongo wat later deur Oemzilikatzi op sij strooptogte naar die Noorde met een grote overmag vermoord werd. Daarna het Maboko (Mapoch) opperhoof geword en sij opvolger was Niabel. Mampoer het in 1883 Sekukuni, opperhoof van die Bapedi stam vermoor en naar Niabel gevlug. Laasgenoemde het geweiger om op las van die Regering van die voormalige Suidafrikaanse Republiek eerstgenoemde uit te lewer. Een kommando werd daarheen gestuur en albei werd gevange geneem. Mampoer

[1]) *Short History of the native Tribes of the Transvaal,* Transvaal Native Affairs Department 1905, p. 53.

werd ter dood veroordeel en opgehang en Niabel werd ook ter dood veroordeel maar sij vonnis werd in lewens lang gevangenisstraf verander."

Het foutieve in deze mededeling zal van zelf blijken in de geschiedenis, die nu volgt. Van de voorgeschiedenis herinneren zich onze informanten alleen iets over Mhlanga, „toen wij uitgingen uit de oerfamielie waren wij kinderen van Mhlanga, Mhlanga van het huis van Musi". [1]) In de historiese rede van de Manalas wordt melding gemaakt van Mhlanga, en dan van Musi. In die van de Mahlangu-famielie allereerst van Mafana, dan van Mhlanga en als derde Musi. Verder is er van beide eersten niets bekend. Musi had vijf zonen: Manala, Masombuka, Ndzundza, Mathombeni en Dhlomu. Onder Musi was de stam woonachtig in de buurt van Pretoria. Toen Musi al oud geworden was en gevoelde, dat het met hem niet meer lang duren zou, riep hij zijn zoons bij elkaar en vertelde hun, dat de tijd nu gekomen was om de opvolging te regelen en de opvolger in te wijden in de geheimen van het koningschap. Hij zond hen heen met de opdracht, om bij het eerste hanengekraai weer bij hem te komen. Manala minachtte het bevel van zijn vader en ging met zijn vrienden op de „blauwwildebeestjacht", *wa yo ku zingela amabuduma.* Hij verwachtte niets biezonders, want hij was immers de kroonprins. Ndzundza verscheen al te middernacht. Musi zond hem heen, want het was nog niet de bepaalde tijd. Hij kwam nog twee keer, maar werd telkens weggezonden. De derde keer echter bleef hij slapen in de *seχodhlo* (het voorhof) om toch vooral niet te laat te zijn. Eindelik kraaide de haan en Ndzunza trad binnen. Musi nu was blind. Manala was een harige jonge man, daarom had Ndzunza zich met dierhuiden bekleed. [2]) Musi betastte

---

[1]) Na si phumako endeni, sa be si abandana ba ka Mhlanga, Mhlanga ko ka Musi.

[2]) Deze mededeling herinnert aan het Bijbels verhaal aangaande Jakob en Ezau. Gold het hier een oer-Bantu overlevering, dan zou men geneigd zijn te denken aan ontlening uit voorhistoriese tijden. Maar dit geldt een gebeurtenis van ongeveer 400 jaar geleden. Het is wel merkwaardig dat Manala zo sterk behaard was, iets dat bij de Kaffers weinig voorkomt; in elk geval vormde hij een uitzondering op de regel. Degenen, die dit verhaal deden, weten van de Bijbel niets; bij hen is ontlening uitgesloten; en hun voorgeslachten, tot de tijd van Manala, hebben zo afgesloten geleefd, dat ook bij hen geen sprake van ontlening kan zijn. Wij menen dus hier een eigen lezing van de amaNdebele te hebben.

hem en zeide: de stem is van Ndzunza maar het lijf van Manala. Ndzunza werd toen ingewijd in de geheimen van de *Mamχali* [1]) en de andere regalia, en daardoor als wettige opvolger van zijn vader erkend. Musi stierf kort daarop en Ndzunza besteeg natuurlik de troon. Manala kwam terug en toen hij vernam wat er gebeurd was, werd hij woedend en beraamde plannen, om zijn rechtmatige eisen te doen gelden. Ndzunza echter kreeg achterdocht en, kennende de grote invloed van zijn broer op het volk, vluchtte met zijn aanhang. Dit zou op zichzelf geen gevolgen gehad hebben, maar hij had de *Mamχali* meegenomen en dat kon Manala niet toelaten. Hij zette Ndzunza achterna, haalde hem in, maar verloor de slag. Dit gevecht vond plaats te *Songololo,* nabij de tegenwoordige Premier diamantmijn. Ndzunza achtte het veiliger nog verder Oostwaarts te trekken. Manala organiseerde zijn mannen opnieuw en leverde slag in de omgeving van Rhenosterkop (Mkobolo), maar moest weer het slagveld ruimen. Ndzunza trok nog verder. De laatste ontmoeting had plaats bij de Bhalule (Olifantsrivier) en voor de derde keer moest Manala het afleggen tegen zijn broer. Hier echter was Nzundza zo edelmoedig om aan zijn broer een vrouw ten geschenke te geven als een vergoeding voor de grote verliezen, die hij geleden had. Manala moest dus terug keren zonder de Mamχali. Ndzunza trok steeds verder en vestigde zich aan de bovenloop van de Hoedspruit. Zo werd de stam in tweeën verdeeld; de aba-ka-Ndzunza en de aManala.

Masombuka, de derde zoon van Musi, is met een aanhang naar het zuiden weggetrokken tot in Basuthuland, maar met een omweg heeft hij zich later weer bij Ndzunza aangesloten. Daarom wordt van deze sektie gezegd: *ba sombulukile,* zij zijn met een omweg teruggekeerd.

Dhlomu, de vierde zoon, was als jonge man, die nog niet de besnijdenisrite had ondergaan *(a ka ka weli),* toen Musi nog leefde, met het vee van zijn vader in de winter naar het bosveld getrokken. Natuurlik had hij wat vrienden bij zich. Een troepje jonge meisjes werd gezonden met allerlei eetwaren, voor hen bestemd. Wat Dhlomu bewogen heeft, is niet uit te vinden, maar hij is met allen, die toen bij hem waren, gevlucht naar

[1]) De Mamχali was een kleine mand zonder opening, een soort orakel; zie onder Magie.

Natal. Met een heerlike lach wordt verhaald: *wa baleka na ba ndazzana* (hij is gevlucht met de meisjes) alsof men te kennen wil geven, dat het nog zo kwaad van hem niet bedacht was! In de bruiloftsrede wordt Dhlomu dan ook herdacht en deze episode met trots (of sarkasme?) bezongen. De traditie en de bruiloftsrede komen hierin overeen, dat de runderen niet zijn meegenomen. Musi zei dan ook: „laat hem maar lopen" wat hij zeker niet zou gezegd hebben, als de kostbare runderen meegevoerd waren!

De Manalas spreken met grote verachting over de daad van Ndzunza: „hij was een grote schelm" zei een van hen tegen ons. De Mapôrs daarentegen prijzen hem. Het was slim van Ndzunza, misschien niet eerlik en manlik, maar waarom was Manala dan niet op tijd gekomen? Waarom had hij het woord van zijn oude vader geminacht? Daarom is het maar goed dat Ndzunza hem voor geweest is.

Van Ndzunza is verder niets biezonders bekend. Na hem kwam zijn zoon uMχetsha, die in de *bonga* (bruiloftsrede) geprezen wordt, maar van wie de traditie niet veel verhaalt. Hij werd opgevolgd door zijn zoon Magoboli. Na Magoboli regeerde diens zoon Bongwe slechts drie jaar. Zijn broer Sindeni trad toen als regent op. De rechtmatige opvolgers werden uitgesloten en de zoon van Sindeni, Mahlangu, kwam, na de dood van zijn vader, op de troon. Van nu af werden zij Mahlangu genoemd, waar vroeger de famielienaam Mdungwa was. Onder de regering van de bovengenoemde koningen heeft de stam zich uitgebreid. Famielies, zowel van de oostelike als van de westelike Bantus, hebben zich bij hen aangesloten. Men treft onder hen aan Swazi- en baSuthu-families (baSuthu hier in algemene zin; de oostelike groep noemt allen van de westelike Bantus: *baSuthu*.)

Na Mahlangu regeerde zijn zoon Phaswana. Na deze zijn zoon Maridili. Deze laatste had vier zoons, die allen achtereenvolgens regeerden. Eerst kwam uMdalanyana, toen uMgwezana. De derde, Dzele, kwam in oorlog met de Zulus en sneuvelde in een gevecht aan Vaalwater, in het Carolina-distrikt. De jongste uMχabule, die vroeger schuiling had gezocht bij de Manalas, kwam op dit bericht dadelik terug om zijn broer op te volgen. De kinderen van deze uMχabule waren ondeugend en minachtten hun vader. Toen hij oud geworden was en zijn

opvolger wilde inwijden in de mysteriën, besloot hij hen uit te sluiten van de troon. Er was nog een zoon van zijn oudere broer uMgwezana in leven. Deze Magadongo was vroeger al voor de woede en naijver van zijn neven gevlucht naar het Hogeveld, waar hij een schuilplaats gevonden had. UMχabule was al zeer oud en zwak, en kon dus niet veel doen om zijn plannen uit te voeren. Hij zond de *kakadu*-vogel om Magodongo te waarschuwen. Magodongo zat juist in het veld achter de runderen, toen opeens de kakadu dichtbij hem kwam zitten en *kakadu! kakadu!* riep. Dadelik begreep hij, dat dit een belangrijke boodschap van zijn volk betekende. Hij maakte zich onmiddellik op en het gelukte hem ongemerkt in de stad van de Maphondos (Mahlangu) te komen. Hij stelde zich op de hoogte van de toestand, zond in het geheim zijn oom een boodschap, dat hij gearriveerd was. Beide wisten, dat het *bukhosi* (koningschap) met de punt van de assegaai veroverd moest worden. De volgende nacht verstak zijn oom hem in zijn hut en wees hem aan welke tovermiddelen hij gebruiken moest om te overwinnen. Toen M. in de geheimen van de tovermiddelen ingewijd was, die o. a. hierin bestonden, dat die links waren het eerst met de assegaai moesten werpen, ging hij in de nacht naar de stad der Maphondo, om zijn uitgelezenen te organiseeren voor de staatsgreep. UMχabula had hem echter verzocht om zijn ondeugende zoons Tengwani en Labakajan te sparen, indien mogelik. Maar bij de aanval verzetten deze zich zo hardnekkig, zeker tot grote vreugde van Magodongo, dat ze moesten afgemaakt worden. De slag werd gewonnen, dank zij de nauwgezette aanwending van de aangegeven tovermiddelen! Na deze opruiming stond er geen hinderpaal Magodongo meer in de weg. En toch talmde de oude koning om hem in de geheimen van het koningschap in te wijden. M. werd al ongeduldig, en ook het volk vreesde dat de grijsaard plotseling kon sterven, zonder de opvolger de toebereiding van de geheime middelen te hebben aangewezen. Magodongo had dan ook weinig nodig om aan deze stand van zaken een eind te maken. Hij liet zich overreden om zijn oom te vermoorden. In het holle van de nacht kwam hij voor de koninklike hut en klopte aan, want het is niet geoorloofd de deur van de koninklike hut te forceren, en werd binnen genodigd. Dadelik viel hij de oude man aan. Deze waarschuwde

om hem niet met de assegaai te doorsteken. M. gaf hieraan gehoor en poogde hem te worgen, maar dat gelukte niet. Zelf gaf uMχabule hem de raad de *zumo* (een vierkantige assegaai) boven op zijn schedel in te boren. Door deze gewelddaad kon hij niet in de mysteriën worden ingewijd, maar hem werd deze profetie toch nog nagelaten: „ge zult door zwarte en rode mieren gekweld worden en ten slotte door witte opgegeten, zodat er niets van het koningschap van u en uwe kinderen zal overblijven." De Mamχali lag daar, zonder dat de nieuwe koning het goddelik orakel wist te raadplegen. [1])

De profetie van uMχabule wordt aldus verklaard: de zwarte mieren zijn de amaNdebele van uMzilikazi, de Swazis en Zulus; de rode zijn de baPedi, en de witte zijn de Blanken.

Het duurde dan ook niet lang of de profetie werd wrede werkelikheid. UMzilikazi was uit Zululand op het toneel verschenen en trok met zijn gevreesde scharen verwoestend door het land. Lemue schreef; „Africa is ringing with the diabolical exploits of the Matebeles: the Barolongs are defeated; the Bakuenas are dispersed; the Bahurutsis have taken flight; while the blood of the other tribes is hardly cold". [2]) De gehele Transvaal werd uitgemoord en geplunderd. Ontzettend moet de toestand geweest zijn van de kleine stammen. Iemand, die het van ooggetuigen had gehoord, slaakte deze kreet: „O Africa! how vast, how overwhelming thy burden! How numberless thy wrongs, the prey of fiendish men, — the world's great mart of rapine, bondage, blood, and murder! On no part of earth's surface, in no state or condition of mankind, can we find a parallel to thy woes! Thy skies have been obscured with smoke of towns in flame, thy lovely landscapes and sunny groves transformed to lion's dens! thy deserts bedewed with the agonizing tears of bereaved mothers! and thy winds have re-echoed back to thy blood-stained soil the orphan's cry, the widow's

---

[1]) Dezelfde profetie vinden wij ook elders. Koning Tulare de stichter van het Bapedi-rijk zou, toen hij stierf in 1824, geprofeteerd hebben: „Kinder es wird nach meinem Tode die schwarzen Ameisen kommen; wenn ihr die besiegt, so wird das Reich stark bleiben. Ueberwindet ihr sie nicht wird die weisze Ameise kommen, und euch unterwerfen." Met de zwarte mieren zou dan uMzilikazi, en met de witte de Boeren bedoeld zijn. (Wangemann: a. a. O. S. 129.)

[2]) *The Basutos or Twenty-three years in South Africa,* by the Rev. E. Casalis, London 1861, p. 5, aangehaald.

wail!" [1]) Plotseling werd Magodongo te Blinkwater onder Bothasberg *(kwa Maza)* door de horden van uMzilikazi aangevallen. Het gelukte hem echter te ontkomen, maar een paar dagen later werd hij verrast te *Matyaneni* in de buurt van Tautesberg en met zijn zoon uMloyi gevangen genomen. Dicht bij Pretoria liet uMzilikazi hem door kinderen met hete spijkers en naalden pijnigen en eindelik verbranden. Anderen verhalen, dat hij dood gemarteld werd door verhitte stenen tegen zijn genetalia te drukken. Zo stierf Magodongo, zelf een wreedaard, die op onbarmhartige wijze zijn onderdanen had laten ombrengen, ook een smartelike dood.

Zijn broer Sboko is met de verslagenen naar het Noorden gevlucht, naar uMgambana, een koning der baPedi, in de buurt van het tegenwoordige Marabastad. [2]) Een tijdje later besloot hij naar de oude woonplaats te Blinkwater terug te keren. Op die terugtocht namen enkelen van zijn verhongerde volgelingen wild, dat in een „vanggat" besloten lag, om hun honger te stillen. De jagers, aan wie dat wild behoorde, rapporteerden dit aan hun koning. Sboko en de zijnen werden onverwachts aangevallen en verslagen. Sboko zelf sneuvelde, en de Mamχali viel in handen der snode Madhlala! De Madhlala trachtten de Mamχali te verbranden, maar hij wou niet vuur vatten. Aan een zware steen gebonden, wierpen ze hem in het water, maar hij wou niet zinken. Zij vielen met hun strijdbijlen op hem aan, zij stenigden hem — maar konden hem niet het geringste letsel toebrengen! „Een wonderlik ding is die Mamχali toch" voegde de informant er aan toe, in hoge ernst.

Een broer van Magodongo, Somdei, ontkwam gelukkig met het overblijfsel naar Bothas-berg. Hij volgde Sboko op, want van het huis van de „rechterhand" van Magodongo was niemand meer overgebleven; de kroonprins Bhaχuza is op het Hogeveld bij de Vaalkop in een schermutseling met de baSuthu gevallen. UMtsabi is tegen de Swazis gesneuveld. Bengwago is aan ziekte of aan toverij overleden en uMloyi is met zijn vader in de handen van uMzilikazi gevallen. Zo was de *Indhlu ekulu* (het grote huis) van Magodongo uitgeroeid. Had uMχabule het niet voorspeld?

---

[1]) *Missionary Labours and Scenes in South Africa,* by R. Moffat, London 1842, p. 613.

[2]) Cf. Stow: *l. l.* p. 499.

Somdei kon dus zonder strijd de troon bestijgen. UMzilikazi echter was nog altijd aktief, want de Boeren waren nog niet op het toneel verschenen. Spionnen van hem werden door de amaNdebele in hun stad ontdekt; in de nacht werden zij plotseling omsingeld en in de hut levend verbrand. Maar de slechte baSuthu van Sondimba verraadden dit aan uMzilikazi. Deze wachtte dan ook niet lang om zijn spionnen te wreken. Somdei werd onverhoeds aangevallen onder Botha's berg (*eSkhonjeni*). (Volgens du Plooy is deze aanval door de Swazis gedaan). De amaNdebele waren niet bestand tegen de horden van uMzilikazi en moesten het veld ruimen. Hun stad werd in de as gelegd. Somdei viel in handen van de vijand en wat er met hem gebeurd is, laten we aan de verbeelding over. Mabogo, de jongere broer van Somdei, verrichtte een heldendaad. Hij sprong uit een brandende hut, doorbrak de aaneengesloten gelederen van de vijand en redde zich door zijn snelheid. Maar de Mamχali werd buit gemaakt en vernietigd. De Madhlala konden hem niets doen en gaven hem weer terug. Dus zou het onmogelike gebeurd zijn! Landebantu verzekerde dan ook, dat de amaNdebele hem verbrand hebben vóórdat hij in handen van de vijand viel. Men zou zo denken, dat daar geen tijd voor zou geweest zijn. In elk geval dat „wonderlike ding" is tenslotte vernietigd. En toch leeft de gedachte nog, dat de Mamχali ergens verborgen is, want hij is immers onvernietigbaar. Selaki, onze vriend en zegsman, gelooft vast, dat hij nog bestaat.

Mabogo, de enige die nog overgebleven was van het huis van de „linkerhand", verzamelde de verstrooiden en trok met hen naar de *Namshaχelo, de bekende Mapogstad*, tegenover Roossenekal. We vermoeden dat hij spoedig deze onneembare stelling heeft ingenomen. In elk geval, toen de eerste voortrekkers te de Lagersdrift kwamen in 1847, was hij er al. En nu komt men in historiese tijd; van Mabogo af vertellen ze de geschiedenis veel uitgebreider. We zullen het korteliks aanstippen.

In 1849 kwam Mabogo in oorlog met de Boeren, die Somquba's mannen tegen hem gebruikten. (Somquba was een Swaziese hoofdman die door uMswaas was verjaagd en in het Lydenburgdistrikt bij de Boeren een toevluchtsoord had gevonden.) Na korte tijd werd er vrede gesloten. Mabogo moest een olifants-

tand en een paar ossen betalen, terwijl het andere vee, dat de Boeren buitgemaakt hadden, ook in hun bezit bleef. In eind 1863 ontstond een grotere onenigheid. De Mapôrs lieten hun vee grazen in streken, waar blanken woonden. Volgens de vroegere overeenkomst mocht dit niet. Aan waarschuwingen stoorden zij zich niet. Kommandant Piet Nel werd met een patroelje van 16 man gezonden om het vee te verdrijven. De wachters vluchtten, en 1200 stuks werd verzameld en meegenomen. De eigenaars kwamen aangerend om hun vee op te eisen. Nel gaf aan elk der 16 burgers één beest, en beduidde de kaffers, dat dit de boete was, die hun werd opgelegd en gaf het overige terug. De eigenaren waren hiermede niet tevreden en gingen klagen bij hun koning. Deze liet toen de volgende boodschap overbrengen: „hebt gij soms bevonden, dat er geen wild meer is? omdat gij onze beesten neemt om te eten? Hun beenderen zullen weer steken".[1]) Later ontkende de koning, dat hij de laatste zinsnede aan de boodschap had toegevoegd. Deze veel betekenende woorden brachten overal beroering. Maar er was nog iets anders aan voorafgegaan.

Maleo, het hoofd van de baPedi stam, de *baKopa,* stond oorspronkelik onder Skukuni, de koning der baPedi. Hij viel echter van Skukuni af en ging zich nestelen in een bijna ontoegankelike bergkloof en noemde de plaats *Leshuχuru taba nkwanie* d. i. „Berg des Dickichtes".[2]) Hij sloot in het geheim een verbond met Mabogo. Met de hulp van deze hoopte hij namelik Skukuni te doden en het juk der Boeren af te schudden. Hij noemde Mabogo zijn god, werd zeer brutaal en liet de zendelingen merken wat hij in zijn schild voerde; maar ondertussen had hij Mabogo de weg aangewezen ook: „zur Ausplünderung unserer Station".[3])

De Boeren trokken overal hun famielies in lagers samen, om die beter te kunnen verdedigen tegen onverwachte aanvallen. Een kommando trok uit onder Nel en maakte nabij de stad van Mabogo een troepje beesten buit, dat echter de volgende nacht hernomen werd. Mabogo zond overal zijn benden uit op strooptochten. De Boeren kregen versterking van Pretoria.

---

[1]) Inyamazana ni fumana zi phelile na? loku inkomo ni ya zi thatha ni zidhle? amathamb' ezo zi za ku buya zi hlabe.

[2]) *Maleo und Sekukuni* a. a. O. S. 58.

[3]) *Maleo* a. a. O. S. 88.

Ondertussen was al hun hebben en houden gebuit of verwoest. Een ooggetuige schrijft; „während ihre verlassenen Höfe mit allem Inhalte durch Letztere bald in Aschen- und Trümmerhaufen verwandelt werden. Noch heute starrt jene Gegend von ausgebrannten Ruinen. Durch diesen mit furchtbarer Hartnäckigkeit von Seiten der Schwarzen geführten Krieg wurde der ganze Wohlstand der Bauern jenes Distriktes vernichtet bis auf diesen Tag; und viele damals verlassene Bauernansiedelungen sind bis heute noch nicht wieder in Bearbeitung genommen worden". [1]) De Boeren besloten met de zwakkere Maleo eerst af te rekenen. De Duitse zendelingen werden vooraf door een Boeren-eskorte in veiligheid gebracht. Toen werd zijn stad van drie kanten bestormd; de aanval werd afgeslagen met verlies van vier doden en enige gewonden. Het kommando trok terug en in het Boerenlager brak bijna een revolutie uit, zodat men besloot het offensief op te geven om alleen sterke patroeljes op de grenzen te houden. De kaffers zetten hun verwoestingen voort, en voerden weg al wat ze bemachtigen konden. De kinderen van zekere Frans Joubert, alias Tuite, werden in hun huis omsingeld en ontkwamen na een dapper verweer, onder achterlating echter van hun stiefbroer, die natuurlik op wrede wijze werd afgemaakt. We halen deze episode even aan, omdat de kaffers dit zo merkwaardig vonden, dat ze dit in de *bonga* een plaats hebben gegeven. De Boeren bleven een jaar lang in lagers wonen, totdat er vrede kwam, op de volgende voorwaarden: ze moesten aan Mabogo 30 beesten betalen en konden hun vroegere hofsteden dan weer gaan bewonen.

Mabogo en Maleo hadden zich echter een andere gevaarlike vijand op de hals gehaald, n. l.: de Swazis. De 10de Mei 1864 verscheen plotseling voor de stad van Maleo een groot Swazi leger. Op een handige en dappere wijze werd de onneembare stelling, na een korte maar bloedige worsteling, genomen. Vooral het beroemde *nyathi* (buffel) regiment onder Capuna deed wonderen en hield op vreeslike wijze huis. Alles werd verbrand, en allen die in hun handen vielen werden meedogenloos afgemaakt. Slechts weinigen ontkwamen. Dit afgrijselik toneel wordt uitvoerig beschreven in *Maleo*. [2]) Van hier trok het

[1]) *Maleo* a. a. O. S. 90.
[2]) A. a. O. S. 95.

zegevierend Swazi-leger op, om eens eventjes met Mabogo af te rekenen, om hem te *citha* (vernietigen.) Maar welk een teleurstelling! Drie verwoede aanvallen werden afgeslagen. Het buffelregiment bleef liggen op het slagveld. Het machtige Swazi-leger moest met bebloede koppen naar Swaziland terug trekken. In de bonga wordt Mabogo met deze woorden verheerlikt naar aanleiding van deze episode: „I josi li bomvu, ali bonv' uku gwaza zinkomo, li bonv' uku gwaza maSwazi!" (De assegaai is rood, hij is niet rood van wege het doorboren van beesten, maar rood vanwege het doorsteken van de Swazis!)

Acht dagen na den aanval op Maleo, werden de overgebleven baKopa door Piet Nel en de zijnen bij elkaar gezocht, georganiseerd en Ramopudu als hun hoofd erkend. Mabogo maakte aanspraak op de onderhorigheid van Ramopudu, want Maleo was immers „zijn zoon" geweest! Ook Skukuni deed zijn aanspraak gelden, want de baKopa behoorden bij zijn stam! Een onderkoning van Skukuni, ene Masseremule (een doodsvijand van Mabogo), hield toen juist strooptochten onder de amaNdebele. Mabogo verklaarde nu aan Ramopudu de oorlog, omdat hij niet meegevochten had tegen Masseremule. Met Kerstfeest 1864 liet hij Ramopudu gevangen nemen. Onder de baKopa ontstond toen onenigheid over de opvolging, met het gevolg dat ze geheel verstrooid raakten. Het kristelik deel trok zich samen op het zendingsstation Botshabelo nabij 't dorp Middelburg. Dit kan men uitvoerig vinden in Maleo.

Mabogo was het zendingsstation vijandig gezind. Reeds vroeger waren de Duitse zendelingen bij hem geweest met het verzoek om onder zijn volgelingen te mogen arbeiden, maar hij had dit botweg geweigerd. Een bezoek in 1869 had ook geen gevolg en later zijn er evenmin zendelingen toegelaten. Mabogo heeft de besnijdenisschool bezocht van de Masinya. Naar onze berekening is dit in 1831 geweest. UMzilikazi is in 1837 door de Boeren verdreven. Wanneer zijn laatste aanval op de amaNdebele is geweest, kunnen wij niet precies bepalen, waarschijnlik kort voor zijn verdrijving; zodat Mabogo kort voor '37 aan 't bewind moet zijn gekomen en dus ± 30 jaar hebben geregeerd, want hij stierf in 1865.

Na de dood van Mabogo rees natuurlik de moeilikheid, wie zijn wettige opvolger zou zijn. De eerste vrouw van Mabogo was gedood bij de overrompeling van uMzilikazi, zonder hem

kinderen na te laten. Maar twee weduwen van Somdei waren bij die gelegenheid ontsnapt. Deze waren naar gewoonte door Mabogo overgenomen: Tshikile en Namagalela; (we geven de famielienamen). Hij had bovendien de volgende vrouwen genomen: in het huis van de rechterhand: twee Masilelas, drie Namgidis, een Namagalela, een Skhosana, vier Nandala's, een Nduli, een Thombeni; in het huis van de linkerhand: een Namsiza, een Nxaku (een prinses van de Mbuduma der Manalas) twee Nahlaphus en een Namvele (Swaziese prinsessen).

Het eerste jongetje was geboren uit Masilela. Deze volgde nu zijn vader op. Masilela baarde Soqaleni (of uMkephuli. of Soyingelela) Xobongo, Nyabela, Makelembe en Matsitsi. De eerste drie regeerden achtereenvolgens. Masilela werd dus als de *inkozikazi* (de koningin) beschouwd omdat zij de eerste manlike spruit gebaard had. Volgens de oude heer du Plooy (en velen van de amaNdebele bevestigen dat) was het van ouds een vaste wet onder de amaNdebele, dat de prins moest geboren worden uit een zekere famielie, n.l.: de Nandala. De eerste Nandala, die Mabogo huwde, had drie zonen: Mahlathini Makhobelela en Matsipula. Volgens dit oude gebruik moesten zij dus aan de beurt gekomen zijn. Maar er is nog meer. De weduwe van Somdei, Tshikile, baarde ook een zoon Cegwane. Hij is wel fysies een kind van Mabogo, maar volgens kafferwet geldt hij voor een zoon van Somdei, Mabogo's oudere broer. De hierarchiese opvolging in aanmerking genomen, kon hij evengoed aanspraak maken op de troon, wat hij ook deed. Maar aan de andere kant zijn alle informanten het er over eens, dat uit een weduwe geen prins kan geboren worden. Du Plooy meende, dat ook Nyawana, een zoon van Nduli, in aanmerking had kunnen komen, omdat zijn moeder ook van koninkliken bloede was. Dit werd echter door de andere informanten niet bevestigd. Het lijkt ons niet waarschijnlik. Maar de famielie Nandala wordt algemeen voor koninklik gehouden. De moeder van Mabogo was een Nandala. Maar, zoals gebleken is, behoorde deze bij het huis van de linkerhand. Men spreekt niet graag over deze netelige kwestie. En wat de zaak nog pijnliker maakt is, dat allen moeten toegeven, dat Mabogo zelf Mahlathini in de mysteriën van het koningschap heeft onderwezen. De bedoeling van de koning kan toch geen andere zijn geweest, dan om hem voor te bereiden voor het

koningschap. [1]) Het spreekt van zelf, dat men in de gegeven omstandigheden niet over deze zaak durft redetwisten, want het zou zo veel als seditie betekenen jegens hem, die nu op de troon zit.

Soqaleni werd door de geheime raad als opvolger aangewezen. Cegwane was ontevreden en erkende hem niet. Zijn bezwaar was, dat Soqaleni de troon besmette, want hij had een *ikaba*, een navelbreuk. De koning toch moest „teleios" zijn. Hierin had Cegwane volkomen gelijk. Maar buitendien kon hij Soqaleni niet uitstaan. Tijdens Mabogo's leven hadden ze al ruzie gehad. Hij had Soqaleni uitgemaakt voor een lafaard. Deze ging klagen bij zijn vader. Cegwane werd ter verantwoording geroepen, en gedroeg zich bij die gelegenheid zo brutaal, dat de koning een *kierie* [2]) naar hem wierp, die alleen door de behendigheid van Cegwane geen doel trof. Het spreekt van zelf, dat zijn respekt voor Soqaleni na de dood van zijn vader niet groter geworden was. Hij was dan ook feitelik ongehoorzaam aan de nieuwe koning en ging gewoon zijn eigen gang. Als hij geld geind had of beesten genomen, dan gaf hij niets aan de koning af, maar behield alles voor zich zelf. Deze toestand kon natuurlik niet zo voortduren. Soqaleni beraamde plannen om hieraan een eind te maken. Cegwane rook lont, dat er een komplot tegen hem gesmeed werd en vluchtte met de bedoeling naar Swaziland te gaan. Wegens de zwangerschap van zijn vrouw, kon hij niet vóór blijven, en werd bij Suikerboskop ingehaald door een patroelje van Soqaleni — want men kon niet weten wat hij in Swaziland zou gaan doen! Toen hij zag, dat het hem gelden zou, nam hij positie in een rotsspleet, verdedigde zich manlik en weigerde zich over te geven. Ze kenden hem als een held, hij hield hen dan ook op een afstand. Hij had, om zijn geweer vlug te kunnen laden, het kruit voor zich op een deken uitgespreid. Toen zij

---

[1]) Eens hebben we een hevige strijd gevoerd met een aantal oude Kaffers. Hini, die het recht van Soqaleni verdedigde, geraakte op het laatst zo in moeilikheden, dat hij boos werd, met een veronwaardigde uitroep van „χauk" zich verwijderde en die dag niet meer met ons wilde konverseren. De anderen lachten tot de tranen over hun wangen liepen. Vooral een afstammeling van Mahlathini, die het gesprek in stilte had aangehoord, had innig pleizier, en riep Hini telkens triomfantelik om zijn zaak te komen verdedigen. „Zie je wel, ik heb het je immers altijd gezegd", kwam er met innige vreugde uit.

[2]) Kierie is knuppel.

zagen, dat ze hem niet konden grijpen, maakten ze vuur boven op de rots. Van de vonken, die naar binnen vielen, sloeg het kruit aan brand en wierp met een geweldige schok Cegwane naar buiten, waar hij verder afgemaakt werd. Hij was het hoofd van de Madhlari besnijdenisschool.

Verder had Soqaleni een rustige regering. Hij was hoofd van de Mabhode school, stierf in 1873 en werd opgevolgd door zijn broer Xobongo, het hoofd van de Manyathi (buffels) school. Deze was een wrede tyran, die velen op meedogenloze wijze om het leven liet brengen. Maar ondanks zijn terrorisme bleef er nog altijd gisting en wrijving over de troonsopvolging. De aspiranten hielden de zaak natuurlik aan de gang! Op zekere dag vocht de stier van uMtsuli, een zoon van Namgidi, met die van Xobongo. De stier van uMtsuli overwon. Dit werd als een malum omen beschouwd en uMtsuli gebrandmerkt als een gevaarlik mens voor de kroon. De kroon moest dus verdedigd worden. Een komplot werd gesmeed om uMtsuli uit de weg te ruimen, maar het geheim lekte uit en uMtsuli kon nog net bijtijds zich redden naar Skukuni.

De macht en het aanzien van Mahlathini, de zoon van Nandala, steeg bij het volk te hoog naar de zin van de koning. Daar moest ook een eind aan worden gemaakt. Het plan kwam Mahlathini ter oren en hij vluchtte naar het Hogeveld, waar hij bij Vaalkop met een klein gevolg bleef wonen.

Sokabu, het hoofd van de Maduba school, had grote invloed niet alleen bij zijn regiment, maar ook bij het volk. Dat leek koning Xobongo ook geen gunstig teken. Er is echter altijd wel een plan om een ongewenste tegenstander uit de weg te ruimen. Sokabu werd van toverij beschuldigd! De *nyangas* (*toverdokters*) konden dit echter niet uitvinden. Om de zaak finaal te beslissen, werd hij met een eskorte naar Swaziland gezonden (want de Swazi-nyangas zijn de beroemdste). Makelembe was het hoofd van die zending en had de geheime opdracht hem op weg te doden, want het kon eens zijn, dat hij onschuldig bevonden werd! Makelembe kweet zich natuurlik getrouw van zijn taak en Sobaku werd op de heenreis geworgd en....... geen haan kraaide er meer naar.

Xobongo stierf in 1879 en werd opgevolgd door Nyabele, het hoofd van de Marudhla school. Een eigenwijs man, een

echte Rehabeam, die bij de ouderen niet geëerd was. Hij hield van de jonge mannen, trakteerde hen op rundvlees! Bij een dergelike gelegenheid had hij zelfs de brutaliteit om hen in het bijzijn van een grote schare te vragen, of er wel iets was, dat zij niet voor hem zouden doen. „Neen" riepen zij, „alles zullen we voor u doen, zelfs onze vaders en onze moeders zullen we voor u doden". Dat klonk bedenkelik in de oren van de ouderen. Bij feestelike gelegenheden affronteerde hij de ouderen openlik. Hun raad volgde hij in gewichtige zaken meestal niet. Deze eigenzinnigheid bracht hem in oorlog met de Z. A. Republiek. De oorzaken van deze oorlog worden verschillend opgegeven. Het Naturellendepartement doet het aldus: „After the Sekukuni war all the chiefs in the Transvaal were summoned to Pretoria, persumably to take the Oath of Allegiance, and also to pay taxes. Nyabela refused to pay taxes to the Boers, saying that he belonged to the English. Mr. Henrique Shepstone (son of Sir Theophilus Shepstone) then went to Steelpoort and told the natives to pay taxes. This they did, but the money was left with Nyabela until Mr. Shepstone's return, when he was to get it. In the meantime, Piet Joubert came with a commando to claim the money, but Nyabela refused to give it up. This started the Mapoch war etc." [1]) Van de eigelike oorzaak wordt hier niet gerept, alleen wordt getracht aan de lezer duidelik te maken, hoe die onhandige en moedwillige Boeren liefde-diensten van de Engelsen ondankbaar opnamen; hoe de kaffers de Boeren haten en de Engelsen liefhebben. Hier wijt men dus de oorzaak aan de haast waarmee Joubert het belastinggeld kwam opeisen. Preller zegt van dit boek „'n stuk wat origens weeëns sijn politieke strekking nie reg betrouwbaar is nie". [2]) Er was echter wel een geldkwestie met Nyabela, maar die stond in verband met de Skukuni oorlog, waarin hij de Engelsen had geholpen. Een moeilikheid dus, waarin de Republiek met Nyabela kwam door de Engelsen.

In „die Brandwag" verscheen een historiese schets over de amaNdebele, grotendeels overgenomen uit de bovengenoemde „History". Het ontstaan van de oorlog wordt daarin echter

---

[1]) *History etc., l. l.* p. 55.

[2]) *Inleiding op het dagboek van Louis Trichardt,* uitgegeven 1917, Bloemfontein.

anders opgegeven: „Nyabel weigerde zijn gebied te laten afbakenen en hoofdbelasting te betalen. Hij behandelde burgers af en toe brutaal. Hij was halsstarrig tegen de Britse Kommissaris Hudson. Hij was ook brutaal tegen Naturelle-kommissaris de heer Grove. En toen hij Mampoer, die Gert Viljoen op verraderlike wijze vermoord had in het district Lijdenburg, in zijn gebied opnam en toeliet dat hij zich vestigde op Makwaniestad, vanwaar Mampoer de rust van de Republiek in gevaar bracht, liep de maat over en werd bij Uitvoerende Raadsbesluit No. 318 van 12.10 1882 aan Generaal Piet Joubert opgedragen Mampoer met een gewapende macht te gaan vangen en voor het gerecht te brengen". [1])

De geschiedschrijver van Oordt geeft die aldus aan: „Mampoer vluchtte naar het land van Mapoch en deze weigerde hem uit te leveren, en toen de Regeering aanzoek deed ter betaling zijner belastingen, gedroeg dit opperhoofd zich op zulk een brutale wijze, dat de Regeering tenzij zij zich van „inherente zwakheid" wilde zien beschuldigen verplicht was om met kracht van wapenen Mapoch gehoorzaamheid te leeren". [2])

De proclamatie van 12 October 1882 van de Regering der Z. A. R. geeft als oorzaken aan: weigering van Nyabela om Mampoer uit te leveren en de Naturellen Locatie-Commissie te ontmoeten. [3])

Oude Boeren uit die tijd en alle amaNdebele zijn het er over eens, dat de oorlog ontstaan is door Mampoer of liever beter: *Nompuru*. Om dit te verstaan is het nodig een weinig terug te gaan in de baPedi geschiedenis. Het was een kwestie van troonsopvolging, de grote oorzaak van stamtwisten. Het ba-Pedi rijk was door uMzilikazi geheel uit elkaar gejaagd. Skwati herstelde dat rijk en onderwierp zijn vroegere vasallen. Alleen Mabogo hield zich staande in zijn onneembare vesting, bleef onafhankelik en een gezworen vijand der baPedi. Na de dood van Skwati rees de vraag naar de wettige opvolger. „Uit een brief destijds in de Argus verschijnende van den Duitschen Zendeling Nachtigall schijnt het, dat Mampoer een halve broeder van Secoecoeni was, doch door intriges van Secoecoenis moeder (die een vrouw van minderen graad van beider

---

[1]) *Die Brandwag,* Augustus 1919, blz. 71, door J. de V. R.

[2]) *Paul Kruger en de opkomst van de Z. A. R.,* 1898, blz. 390, door Dr. H. van Oordt.

[3]) Zie bijlage 2.

vader, Sequati, geweest was) uit zijne rechten op de opvolging verstooten was, en nu, op deze wijze wraak nam." [1]) Hiermee komt overeen wat Wangemann schrijft: „Skukuni war der tapferste und klugste, aber nicht der gröszte von den Söhnen Sekwatis. Vornehmer als er war Mampuru einer vornehmerer Frau Sohn, dem Sekwati bei Lebzeiten seine Sefoka (Strauszenbanner) überreicht hatte zum Zeugnis dasz er ihn zum Tronfolger bestimmte". [2]) Daarom hield Skukuni de dood van zijn vader geheim en ontbood zijn machtigste aanhangers, die nog dezelfde nacht kwamen „um den von Skukuni mit Gewalt usurpirten Tronrechten nöthigenfalls Nachdruck zu verleihen." De begrafenisplechtigheid had plaats; daarna liet Skukuni de beesten van zijn vader in de kraal jagen en nodigde de sterkste uit om ze er te gaan uitjagen; niemand durfde, ook Nompuru niet. Zo besteeg Skukuni de troon. Mojalludi, een zoon van de broer van Skwati, die aanspraak maakte op de troon, werd met wapengeweld onderdrukt. Een oom van Mojalludi werd eveneens overvallen en uit de weg geruimd. „Späterhin empörte sich Mampuru, Sekukunis groszer Bruder, der nächste nach ihm im Range, und flieh in eine Höhle, bis er durch Fürbitte der Missionare und der Schwester Skwatis begnädigt wurde". [3]) Hier is Nompuru de tweede in rang. Later vluchtte Nompuru naar Maχakal, aan een zijtak van de Lepalule, de hoofdstad van een andere Nompuru, die daar regeerde sinds 1861 en getrouwd was met een zuster van Skwati. In 1867 gaf Nompuru de wens te kennen, dat hij gaarne wilde verhuizen naar Botshabelo, het zendingsstation, maar hij vreesde dat Skukuni hem niet zou doorlaten. Geholpen door de zendelingen gelukte het hem toch na een schermutseling. Al spoedig bleek het, dat hij onoprecht was en aan toverpraktijken deed. Hij verliet in de nacht met het grootste deel zijner volgelingen het station en begaf zich naar de zoon van Mabogo en trachtte deze „zu einem Ueberfall der Station zu bewegen, damit die Männer getödtet die Weiber und Kinder und das Vieh geraubt werden". [4]) Soqaleni weigerde hem te ontvangen. Daarop trok hij naar de Swazis.

---

[1]) Van Oordt, a. w. blz. 390.
[2]) *Lebensbilder* von Dr. Wangemann, S. 122.
[3]) *Maleo etc.,* a. a. O. S. 126.
[4]) *Maleo,* a. a. O. S. 218.

President Burgers heeft verzekerd, dat „na den dood van Squati zijn zoon Secoecoeni aanzoek deed bij de autoriteiten te Lijdenburg om in zijns vaders plaats als kapitein te worden erkend. Daar zijn applikatie in overeenstemming was met een verzoek door Squati voor zijn dood gedaan, werd het toegestaan; en bij zijn erkenning betaalde Secoecoeni de gewone schatting, totdat hij opgestookt werd om dat niet te doen". [1]) Hierdoor en door nog andere oorzaken ontstond de Skukunioorlog, beschreven in het uitnemende werk van Dr. Leyds, waar de Engels-imperiale knoeierij met de inboorlingen aan de kaak gesteld wordt. In dit verband wijzen we alleen nog op het volgende: „Zwei Engländer, Abentheurer, waren zu dem Könige gekommen, und hatten ihm ins Ohr gerannt, die Missionare seien Leute, die daheim Böses gethan und darum fortgejagt seien, und darauf ausgingen sein Volk ihm zu stehlen und das Land den Bauern zu überliefern. Sie seien die rechten Freunde des Königs, sie wollten ihn Pulver machen und Kanonen gieszen lehren. Aber die Missionare müsse er fortweisen". [2]) Dus dezelfde taktiek als bij Dingana! De Engelsen brachten de Kaffers onder de indruk, dat zij waren „la seule nation blanche dont toutes les autres ne sont que les humbles tributaires" en: „L'Angleterre, entre toutes les nations, veut être philanthrope; elle effecte de se dire telle; mais, sachez le bien, la philanthropie est un manteau dont elle s'affuble pour mieux couvrir son ambition. Son intérêt commercial, qui veut partout des débouches, est la seule vraie raison." [3])

De Skukuni-oorlog gaf de Engelsen de gelegenheid om de Skukunis te beschermen, maar tegelijkertijd ook de Transvaal onder Britse bescherming te brengen! Nompuru maakte van deze gunstige gelegenheid gebruik om zijn slag te slaan. Hij hielp de Engelsen met een Swazikommando en werd na de oorlog met het koningschap beloond.

Na de Vrijheidsoorlog werd Nompuru door de Boerenregering afgezet en Skukuni hersteld als wettig koning der baPedi. Nompuru ging met zijn gevolg wonen aan de Bloedrivier. Hij verzocht om zijn stad te verplaatsen naar een spelonk, maar

---

[1]) *Dr. Leyds,* a. w. blz. 215.
[2]) *Maleo,* a. a. O. S. 141.
[3]) Delegorgue, *l. l.* I, p. 143 et II, p. 60.

dit weigerde de regering. Hij deed het toch. Hij weigerde om zich een onderdaan der Boeren te beschouwen en kwam niet, toen hij ontboden werd. Stappen werden tegen hem genomen. Hij vluchtte naar Pokwane en vervolgens naar Marishana, die hem hielpen tegen de Machten van de Republiek en Skukuni. Zij werden verslagen, maar Nompuru zelf ontkwam en zocht een toevluchtsoord bij Nyabela. Hij kwam vragen om te *khonza* d. i. zich te laten naturaliseren. Nyabela nam hem op en Nompuru vestigde zich in de z. g. Makwanie-stad. Van hier uit ondernam hij een expeditie met behulp van de amaNdebele naar Skukuni, en het gelukte hem deze in den nacht te vermoordén. De regering kon dit natuurlik niet zo laten. Genl. Joubert en kommissaris Grové gingen tot op Bothas-berg en nodigden Nyabele uit tot een onderhoud. Deze liet weten, dat zijn been zeer deed en dat hij dus niet zo ver kon lopen. De eigelike bedoeling hiervan was, dat hij er geen zin in had. Hem werd toen te kennen gegeven, dat zij Nompuru wilden hebben en dat hij hem moest uitleveren. Hierop kwam het antwoord, dat „hij zijn handen niet bezoedelen wilde door een smerige uMsuthu te vangen, en daarmee een huidziekte op te doen *(u za ngi thela ngo bu rala* d. i. hij zal mij met schurft begieten.)" Natuurlik een uitvlucht om niet precies te zeggen, wat hij wilde. Eindelik kwam het rechte antwoord: „hij had Nompuru ingeslikt en als ze hem wilden hebben, dan moesten zij hem uit zijn (Nyabela's) buik komen halen." Nyabela zat met Nompuru opgescheept. Want als men iemand, die komt *khonza* aanneemt, dan moet men hem ook beschermen. De *madoda ebandhla*, de geheime raad, had hem geadviseerd Nompuru niet aan te nemen, want vroeger was hij geweigerd, maar Nyabela luisterde niet naar hen. Joubert ging terug om verslag te doen bij de regering, waarop hem bij proklamatie macht werd gegeven om gewapenderhand tegen Nyabela op te treden, ten einde Nompuru uitgeleverd te krijgen, De machten van de Republiek werden georganiseerd en spoedig begonnen de vijandelikheden. De amaNdebele waren niet alleen van kaffer-wapens voorzien, dank zij de Engelsen. Dit feit, in verband met andere, wordt breedvoerig door Dr. Leyds aangetoond. [1]) Mocht men hem van partijdigheid verdenken,

---

[1]) *Eerste Annexatie etc.,* blz. 176.

dan zij het volgende gekonstateerd, onafhankelik van hem. Langs drie wegen kregen de naturellen vuurwapenen inhanden, a. door de Kaap Kolonie en de diamantvelden, b. door Natal met of zonder permissie van het Natalse goevernement, c. over Delagoa Baai. De „Transvaal advocate" heeft bitter geklaagd over de „reckless" manier waarop het goevernement van de Kaap de inboorlingen wapens in handen speelde. De Engelsen stoorden zich niet aan de Zandrivier Conventie, „And it is tolerably broadly said, that Great Brittain does this for the purpose of compelling the two states to come under British rule, by involving them in wars with the natives". [1]) Een openhartige bekentenis van een Engelsman, waarvoor wij dankbaar zijn. De amaNdebele kregen volgens hun eigen beweringen 't meest uit Kimberley. Daar gingen zij werken en „verdienden" dan in plaats van geld, geweren. De terugreis werd des nachts ondernomen; overdag hielden zij zich schuil. Bovendien waren zij gewapend door de Engelsen tegen Skukuni en uit niets is ons gebleken, dat zij die wapenen, na herstelling van de Republiek, weer uitgeleverd hebben.

Het verloop van deze strijd zullen wij niet hier beschrijven; alleen een paar opmerkingen. Oude vechtjassen hebben ons verzekerd, dat de amaNdebele de dapperste kaffernatie is, waartegen ze gevochten hebben. Zij traden niet alleen defensief, maar ook offensief op. Een korrespondent schreef: „I must however state, that the enemy has offered more strenuous resistance than ever and tried more than once to regain his lost positions" en „as was expected, great fight took place yesterday.... the enemy fought splendidly, disputing ground inch by inch". [2]) Hun verdediging was hardnekkig. Men had met een gevaarlike en gedetermineerde vijand te doen. Sommige aanvallen der burgers gelukten, andere werden bloedig afgeslagen. Eindelik beperkte men zich tot insluiting, omdat een inname stormenderhand te veel bloed zou kosten, daar de stelling feitelik onneembaar was. [3]) De natuur is er schoon en de plek, waar Mabogo zich gevestigd had, leek ons een gedeelte

---

[1]) *Among the Zulus and Amatongas,* by David Leslie, p. 298.

[2]) *Volkstem* van 10 Jan. 1883.

[3]) Een beschrijving van het terrein vindt men bij Wangemann (a. a. O. S. 213), in *Maleo* (S. 88) en in de *Volksstem* (30 Mei 1883). Zie bijlage 3.

van de berg te zijn, dat lang geleden neergestort is. We zijn met een elektriese lamp twee uur lang door de holen en labyrinthen gekropen en hebben toen niet eens het tiende deel gezien. Nu eens moesten we met moeite ons lichaam door een spleet wringen, dan weer kwamen we in een ruimte zo groot als een kamer. Sommige plaatsen zijn pikdonker, in andere ziet men een lichtstraaltje boven of op zij. Iemand, die er vlak bij woont, verzekerde ons, dat hij telkens holen ontdekte, waar hij nog niet geweest was. De klipmuren, die om de hutten stonden, zijn niet „gepakt" zoals gewoonlik, maar gemetseld. Sommige staan nog zoals ze gemaakt zijn; verder is alles woest en ledig. De z. g. Turkse vijgen tieren er weelderig en perzikbomen zijn er in overvloed. De eigelike plek, waar de koning verblijf hield, bestaat uit een groep hoge rotsen, die boven de bossen uitsteken en van ver te zien zijn.

De laatste aanval werd door de Boeren gedaan op 26 Junie n. l. op de „Rooirand" en het „Spitskopje" omtrent een half uur gaans van de hoofdstad, maar deze mislukte. Nompuru maakte aanstalten om te ontvluchten. Hij had positie genomen in de Makwanistad een heel eind van de hoofdstad af, maar zijn spionnen werden onderschept; zo kwam hier niets van. Eindelik zag Nyabela zich door honger [1]) genoodzaakt termen van vrede te vragen.

Kleinbooi, de tolk van Nyabela, kwam uit met een witte vlag in het hoofdlager en begon een lang verhaal te doen, dat Nompuru Nyabela bedrogen had enz. en dat hij, Nyabela, bereid was Nompuru uit te leveren. Het vervolg van dit onderhoud was geheim. Kleinbooi ging terug, maar had de volgende morgen weer een geheim onderhoud met Generaal Joubert. Tegen den avond verscheen een afdeling kaffers met een geboeide, die niemand anders bleek te zijn dan Nompuru. Hij werd door sommige Boeren en kaffers herkend; „hij is een kleine gespierde kaffer, ziet er eigenlijk vreesachtig en terugstootend uit". [2])

Tengevolge van die overgave is een wapenstilstand gesloten van 8 dagen.

„Heden was de krijgsraad vergaderd en overlegde op welke

---

[1]) Landabantu drukte dit aldus uit: „Maarman (Magerman) het ons baasgeraak, die honger is banja swaar!"

[2]) *Volkstem*, 8 Julie 1883. Wij hebben in ons bezit een portret van Nyabela en Nompuru, beide op die dag genomen.

voorwaarden de vrede zou kunnen gesloten worden, toen zes kaffers met een witte vlag in het lager kwamen. Nyabels oom was de voornaamste. Uit hun mededeeling bleek, dat Nyabel vermeende, nu hij Mampoer had uitgeleverd, dat men hem nergens meer mee had lastig te vallen en dat wanneer eenigen van zijn volk een bezoek aan Pretoria wilden brengen, zij dat ongehinderd konden doen. Zonder twijfel verlangt Nyabel sterk naar vrede, maar op dit oogenblik heeft hij, ten minste voor zoover ik er over oordeelen kon, volstrekt geen plan om zijn hoofdmanschap te verliezen of afstand te doen van zijn vrijheid. Er kan echter niet meer aan getwijfeld worden, dat hij voor den oogsttijd of onze voorwaarden, die nog niet bekend gemaakt zijn, zal aannemen of zijn heil in de vlucht zoeken. Ik ben er bijna zeker van en ik geloof te mogen aannemen dat Nyabel zich niet onvoorwaardelik zal overgeven...... Ik veronderstel dat ge beter dan ik in staat zult zijn om iets te vernemen omtrent den inhoud der vredesvoorwaarden door den Generaal gesteld, want alles wordt in het diepste geheim behandeld waarin alleen de hoogere officieren zijn ingewijd". [1]) Uit deze en andere mededelingen uit die tijd blijkt duidelik, dat het ging om de uitlevering van Nompuru. Nyabela had de Generaal vrije doortocht gevraagd om Nompuru te laten arresteren, wat hem toegestaan werd. Dit ging gemakkelik en Nompuru werd met de handen op de rug gebonden in het Boerenlager gebracht. Het Naturellen departement schrijft kort en krachtig, maar betekenisvol: „At last the Boers called Nyabela down to their laager. He came with a few followers and was taken prisoner". [2]) Kommentaar overbodig. In „die Brandwag" [3]) leest men: „Generaal Joubert gaf het „grote woord" aan Kleinbooi: als Njabel uitkomt, zal de regering hem niet doden noch van honger laten sterven. Maar als ik hem uit zijn berg moet komen halen, is de kogel zijn dood". Waar dit uit aangehaald is, weten we niet. Du Plooy verzekerde ons, dat Joubert het leven van Nyabela gewaarborgd had.

De amaNdebele-lezing is als volgt: Eindelik boden de Boeren de vrede aan als Nompuru uitgeleverd werd. Dit ge-

---

[1]) *Volkstem,* 9 Julie 1883.

[2]) *L. l.* p. 53.

[3]) *L. l.* p. 71.

beurde. Toen werd weer gezegd, dat de zaak nog niet afgedaan was en dat Nyabela zelf moest uitkomen om de verdere voorwaarden te bespreken. Toen hij echter in het lager kwam, werd hij tot aller verbazing gevangen genomen en hem meegedeeld, dat hij de kwestie in Pretoria met de autoriteiten verder had af te handelen. Daar werd hij in de gevangenis geworpen. Landabantu voegde er aan toe: Dit verraderlike plan had kommandant David Schoeman van Lydenburg aan de hand gedaan „dit het die oubaas mij self vertel." Onder die „oubaas" verstaat hij wijlen Genl. J. C. Fourie.

„Het Hoogegerechtshof veroordeelde beiden ter dood en door het geschreeuw der Engelschen werd het vonnis van Nyabel door de Regeering veranderd in levenslange gevangenisstraf." [1]) De Engelsen hebben natuurlik geschreeuwd, maar het vermoeden is gewettigd, dat het gegeven woord van Joubert in deze de doorslag heeft gegeven.

Nompuru werd gehangen.

Volgens Volksraadsbesluit van 20 Julie 1883, werd de stam van Mabogo en Nompuru van hun zelfstandig bestaan beroofd en de familielies bij de Burgers, die krijgsdienst gedaan hadden, voor vijf jaar ingeboekt. Het land, waar zij gewoond hebben, werd in perselen opgesneden en aan die Burgers uitgedeeld. Nyabela werd in de gevangenis bewaard en zijn volgelingen door bovengenoemd Volksraadsbesluit over verschillende distrikten van de Transvaal verspreid, waar zij nog wonen nl. in Pretoria, Carolina, Middelburg en op het Hogeveld.

In de oorlog van 1899 kreeg Nyabela amnestie en ging wonen bij Derdepoort nabij Pretoria, waar hij in 1903 overleed. Hij werd opgevolgd door Fene, de tweede zoon van Soqaleni bij een vrouw uit de Masilela familie (de oudste zoon Qaleni is jong gestorven, naar wie de vader *so*Qaleni werd genoemd). Enige jaren later verhuisde Fene naar de bovenloop van de Wilgerivier, waar hij nog woont. Hij gaf ons als zijn hartewens te kennen om nog eens te mogen wonen in de Namshaχelo, de stad van zijn vaderen, de oude „Mapogstad".

Waar de kaffers in deze schets aan het woord kwamen, hebben we getracht hun manier van verhalen weer te geven.

---

[1]) Van Oordt, a. w. blz. 392.

Geneologie van het koninklijk geslacht. De namen der koningen zijn vet gedrukt:

			uMafana				
			uMhlanga				
			uMusi				
	uManala		**uNdzunza**	uMasombuka	uMathombeni		uDhlomu
			uMχetsha				
	Ndobele		**uMagoboli**				
			uBongwe	**uSindeni**			
			uMahlangu				
			uPaswana				
			uMaridili				
	uMdalanyana		**uMgwezana**		**uDzela**	**uMχabule**	
			Magodongo				
uBhaχuza –	uMloyi –	uMtsabi –	uBengwako –	**uSboko** –	**uSomdei** –	**uMabogo**	
			uSoqaleni –	**uXobongo** –	**uNyabela** –	uMakelembe –	uMatsitsi
			uFene				

---

§ 4. RELIGIE.

1. *De Godsvoorstelling.*

De bezwaren, in de inleiding genoemd, doen zich dubbel gelden wanneer men de religie van een natuurvolk onderzoekt. Allereerst moet men het objekt van onderzoek bepalen. Hierover heerst veel verschil van mening. Dit zal breedvoeriger aangetoond worden in onze „Bantustudie". Hier willen we alleen konstateren, wat wij onder religie verstaan. Religie is de verhouding, waarin de mens staat tot zijn God, want zonder God is de religie onbestaanbaar. Waar geen God is, kan ook geen relatie tot die God zijn. En onder God verstaan wij: een bovenmenselik, persoonlik Wezen. Onpersoonlike machten zijn geen goden. Atheisme is een contradictio in terminis. De Godsidee is fundamenteel en essentieel vereiste in elke religie. Godsdienst zonder voorstelling van God is ondenkbaar. De mens is persoonlikheid, al is het ook primitieve persoonlikheid. Onder religie verstaan we dus nader: de persoonlike relatie, waarin de mens staat tot een bovenmenselik wezen. Religie is niet alleen volstrekt afhankelikheids*gevoel*. Dit is te eenzijdig, en te onpersoonlik. Religie is volstrekt afhankelikheids-*bewustzijn* van een Hogere persoonlikheid.

De tweede vraag is: hebben de natuurvolken in dit opzicht religie? Dat moet onderzocht worden. Maar wij vragen: hoe

zullen wij dat kunnen bepalen? Dit raakt het standpunt van de onderzoeker. De mens, die zijn God dient, heeft godsdienst. Alleen de mens, die een ontvankelik gemoed heeft voor godsdienst, kan de religie van een ander goed verstaan. Al dat gesnoef over „wetenschappelik" en „objectief" en „onbevooroordeeld" is niets dan grootspraak. Niemand is zuiver objektief of onbevooroordeeld. De z. g. wetenschappelike mens evenmin als wij. Maar wij erkennen dit en anderen schijnen dit niet te weten òf te willen weten, wat op zichzelf al heel onwetenschappelik en onnozel is. Wij dragen onze overtuiging overal mee en alles wat wij doen, doen wij uit die overtuiging; anders handelen wij onzedelik. Onze wereldbeschouwing dragen wij overal mee en alles wat wij verklaren, verklaren wij op grond van die wereldbeschouwing; anders zijn wij beginselloos en dus verachtelik. In het licht van ons zelfbewustzijn zien wij de wereld, die ons omgeeft en in dat licht trachten wij al haar verschijnselen te verklaren. Het wegmoffelen van dit feit is niets dan „toverdokterpolitiek". Het is nu eenmaal zo, omdat het niet anders kan. Wij zien door eigen ogen en verstaan met eigen verstand. In dat „gelijk wordt door gelijk gekend" ligt een element van waarheid, vooral met betrekking tot religieuse verschijnselen. Vooral hier geldt het woord: „Wär' das Auge nicht sonnenhaft, wie könnten wir das Licht erblicken?"

De onderzoeker moet religieuse verschijnselen kennen, om die van andere te kunnen onderscheiden. Bij dit onderscheiden van verschijnselen wordt een waarderingsoordeel uitgesproken. Dit waarderingsoordeel is weer afhankelik van de opvatting, die men heeft over het wezen der religie en in het algemeen van de wereldbeschouwing, die men huldigt. Freimarck heeft gelijk waar hij schrijft: „Es ist eben nicht anders, die philosophischen Unterlagen unserer Weltbetrachtung färben uns das Weltbild, und ganz vermag selbst das energischste Bemühen um Objectivität nicht zu verhinderen dasz eine leise Töning des Geschauten und Erfahrenen stattfindet." [1]) De werking der religie in de ziel van een mens moet de onderzoeker niet vreemd zijn. Hij moet religieuse toestanden, godsdienstige emoties kennen. Terecht meent Troeltsch dan ook, dat de onderzoeker van de religie zelf religieuse toestanden moet kennen of altans

---

[1]) *Sexualleben der Naturvölker* von F. Freimarck, S. 11.

kunnen „nacherzeugen". [1]) Hoe kan men ons anders beduiden, dat er religieuse verschijnselen zijn, als men van deze geen notie heeft? Daarom is er zoveel misverstand en zijn er zovele mededelingen, waar men eigelik niet op aan kan. Mensen, die niets van religie afweten of er niets van willen weten, vreemd zijn van de eigenaardige werking der religie in de psyche, gaan religieuse systemen beschrijven en zo worden verschijnselen, die religieus van aard zijn, als irreligieus bestempeld en omgekeerd. Het semen religionis is overal aanwezig; de psychiese werking ervan doet zich overal gelden; maar de richting is niet overal dezelfde, het object der religieuse verering wordt verschillend gezocht. De religieuse behoefte wordt overal gevoeld, maar de bevrediging dier behoefte verschillend gezocht. De krachtige werking der religie in de psyche wordt overal ervaren, maar de wegen, waarlangs deze zich openbaart, lopen in grote differentiatie uiteen.

Op het gebied der religie, waar het de tederste en diepste aandoeningen van het zieleleven geldt, moet men met een teder gevoel te werk gaan. Niemand verdraagt immers, dat met zijn religieus gevoel ruw wordt omgesprongen; de natuurmens evenmin. Als een onderzoek ons heilig moet zijn, dan toch zeker dat op het terrein der religieuse ervaringen, want „Jede Religion, selbst die unvollkommenste und niedrigste, hat etwas, was uns heilig sein sollte, denn in allen Religionen liegt eine Sehnsucht nach dem wahren, wenn auch ungekannten Gott". [2]) Frazer zegt: „In order to understand an alien religion the first essential is to divest ourselves, as well as we can, of our own familiar prepossessions, and to place ourselves at the point of view of those whose faith and practice we are studying". [3]) Het is wel waar, men moet trachten zich in te denken in de toestand van de natuurmens om hem goed te verstaan, maar daarom is het niet nodig „to divest ourselves of our own familiair prepossessions" — gesteld dat het mogelik ware. En, hoe kan men zich stellen op het standpunt, dat men nog niet kent? Wij blijven op het standpunt, dat wij innemen en dat is het positief Kristelike. De Kristelike wereldbeschouwing is

---

[1]) *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft etc.* von E. Troeltsch Tübingen, S. 10.
[2]) *Essays* by Max Müller, preface, p. 27.
[3]) *The Magic Art,* by J. G. Frazer II, p. 124.

de onze. Die heeft evenveel recht van bestaan als elke andere, zo niet meer. Op grond van deze overtuiging kan de Kristen even goed wetenschappelik werk leveren als de onderzoeker, die een andere wereldbeschouwing huldigt, zo niet beter.

We spreken van godsvoorstelling of godsidee en niet van godsbegrip omdat dit feitelik een arrogantie is. Niemand kan God begrijpen. De natuurmens heeft een voorstelling of idee of besef van zijn God. Het is zeker bevreemdend, dat wij bij de Bantus over zo iets durven spreken. Algemeen is men van een andere opvatting, wat betreft de religieuse ideeën van de Bantus in Zuid-Afrika. Zo kan men lezen: „No man of this race, upon being told of the existence of a single supreme God, ever denies the assertion, and among many of the tribes there is even a name for such a Being, as for instance the word Umkulunkulu, the Great Great One used bij the Hlubis and others. From this it has been assumed by some investigators that the Bantu are really monotheists, and that the spirits of their ancestors are regarded merely as mediators or intercessors. But such a conclusion is incorrect. The Great Great One was once a man, they all assert, and before our conception of a deity became known to them, he was the most powerful of the ancient chiefs to whom tradition assigned supernatural knowledge and skill." [1]) Twijfel aan Mc Theal's kennis van *alle* Bantus is gewettigd. De amaNdebele heeft hij stellig niet gekend. Wat het ras betreft, zullen we dit behandelen in onze Bantu-studie. Stow beweert: „Many or rather all the kafir tribes, before they came into contact with more civilized races, thought the spirits of their great chiefs were the paramount power of the universe. They had no ideas of a deity beyond this." [2]) Een beetje voorzichtiger dan Theal uitgedrukt: „many or rather all". Heeft hij die „all" gekend? Alberti [3]) weer: „Onder de kaffers ontmoet men ter nauwernood eenig begrip van God, als een onzichtbaar Wezen, waaraan men een vermogenden invloed, zoo op zichzelf, als op de gansche natuur, toekent.... Godsdienstige handelingen en priesters zijn hun geheel onbekend. Somtijds, 't is waar, schijnt men een of ander ramp-

---

[1]) *The Beginnings etc.,* Mc Theal., p. 43.

[2]) *L. l.* p. 84.

[3]) A. w. blz. 194.

spoedig voorval aan de werking toe te schrijven van zekere Magt, welke tot toorn is aangevuurd; men beijvert zich alsdan, dezen toorn door verzoening te bevredigen, of door openlijke vereering van zich af te wenden doch het blijkt met dat alles niet, dat eene algemeene werkende oorzaak wordt erkend, of dat men die onverklaarbare Magt als persoon voorstelt, of onder dezelve een eigenlijk Wezen of eenen Geest verstaat." Hier heeft men dus mensen, die uitgesloten zijn van de werking der kausaliteitswet; sapienti sat'! Het hele boekje van Alberti bewijst, dat hij de kaffers niet begrepen heeft. Een reiziger schrijft: „Bushmen and Pigmies have little religion except magic. Bantus have got as far as witchcraft, totems and Natureworship." [1]) Even een reisje door centraal Afrika en dan ook eventjes zijn wijsheid luchten over Boesmans en Bantus! Wat zou Geil er van zeggen, als men Amerika eens even doorreisde en dan schreef: „de Amerikanen hebben het niet verder gebracht dan grote slachthuizen en geloof in de allmighty dollar?" Zendeling Moffat spreekt van de kaffers als van een natie van atheïsten. [2]) Het is gewenst, dat zendelingen een degelike theologiese kennis hebben voor zij uitgezonden worden. Het benieuwt ons hoe Moffat die atheïsten aan hun verstand heeft weten te brengen, dat er een God is! Fritsch weet te vertellen: „Es fehlt aber .... trotz der mannigfachen gegentheiligen Behauptungen, bei allen Süd-Afrikanischen Bantu-völkern ursprünglich die Idee der Gottheit, als eines höchsten persönlichen Wesens, welches mit der Menschheit nichts gemeinsam hat." [3]) Let wel: *allen* en *ursprünglich*. Heeft hij ze allen gekend en goed bestudeerd? Hoe zal men beoordelen wat bij hen *ursprünglich* is? Ter bevestiging van wat hij zeide, haalt hij van der Kemp aan: „If by religion we mean reverence for God, or the external action by which that reverence is expressed, I never could perceive that they had any religion, nor any idea of the existence of God". Fritsch dacht zeker, omdat van der Kemp met een Hottentotse of kaffervrouw getrouwd was, hij het dus van de kaffers weten kon. Hij behoorde het te weten. Maar dat huwelik pleit reeds niet

---

[1]) *A Yankee in Pigmyland* by W. E. Geil, 1908, p. 9.

[2]) *Missionary Labours and Scenes in South Africa* by R. Moffat, London 1842, p. 40.

[3]) A. a. O. S. 98.

voor zijn kennis van de inboorlingen. En al is men met een kaffermeid gehuwd, dan kent men de kaffers nog niet! Geen idee van het bestaan van God, — en toch beijverde hij zich om aan die mensen het Christendom te verkondigen. Waren zij er dan niet onontvankelik voor? Het semen religionis, de potentialiteit der religie kan men aan een ander toch niet geven, zeker niet aan de natuurmens!

Campbell verhaalt zijn ondervindingen onder de *Bootshuana* Bushmen o. a. ook dit: „They professed to be totally ignorant of a God, but the interpreter being out of the way, little information could be obtained." [1]) De onmisbare tolk was ongelukkig afwezig! Door welke abrakadabra hij heeft kunnen uitvinden wat hij ons wil doen slikken, blijft natuurlik een raadsel. Zulk een gewichtig iets durft hij „little information" te noemen! Elke kaffer zal op zijn vraag geantwoord hebben: „angazi", ik weet het niet. Maar dan was het zijn plicht om verder te informeren en niet dadelik gereed te zijn om neer te schrijven: „they professed to be totally ignorant of a God". Hoe heeft hij dat begrepen, waar de tolk niet bij was? Is het niet treurig, dat de Religionswissenschaft op deze wijze wordt opgebouwd?

Delegorgue reisde van de ene stam naar de andere. Voor hij er een begreep, was hij al weer bij een andere. „Ces peuples (n. l. de „Makatisses") n'ont aucune idée réligieuse; jamais je ne les ai entendus parler de l'existence d'un être superieur. Ils jurent bien par Morrimo, lequel est peut-être un mauvais génie; mais chez eux on ne trouve pas la moindre trace d'un culte". [2]) Zij hebben geen idee, hij heeft hen er nooit over horen spreken. Alsof zij met de eerste de beste snoeshaan over hun diepste gevoelens willen konverseren. En die Morrimo is *peut-être*... natuurlik een gissing. Niet het minste spoor van een „culte"! Elke vluchtige bezoeker zal er geen spoor van vinden, tenzij er een biezondere gelegenheid voor is en voor een vreemdeling zal de natuurmens zich niet beijveren om zijn „cultes" te vertonen. Maar daarom heeft hij ze nog wel. En al meent de vreemdeling, dat hij geen idee van God heeft, omdat hij zijn terminologie niet verstaat, daarom heeft hij nog wel idee van

---

[1]) *Travels in South Africa* by the Rev. John Campbell, 1822, I p. 149.

[2]) *L. l.* 2, p. 561.

een God. Want ook van de natuurmens geldt: malgré moi l' Infini me tourmente.

De natuurmens heeft een goed ontwikkeld religieus leven, als wij dit maar kunnen ontdekken.

En nu geven wij wat we na jarenlang nauwgezet onderzoek gevonden hebben van de Godsvoorstelling der amaNdebele.

„De amaNdebele zeggen, dat de Heer van boven *Zimu* is. Zij zeggen: Hij is een. Zij prijzen Hem niet. Zij prijzen Hem, als ze in het donker (droefheid) zijn, als ziekte op hen afgedaald is. Zij zeggen: Zimu helpt ons. De mensen, de amaNdebele weten heel goed, dat Zimu er is (eigelik: kennen Zimu heel goed dat Hij er is)". [1]) In de laatste zin hebben we *„azi"* vertaald door „heelgoed", omdat de berichtgever het uitsprak als *aaaaazi* wat daarop neerkomt. Dit bericht is van een kristen, die wij het laatst van allen hebben geraadpleegd. Hij is uit de familie Maphangela. We hebben bij voorkeur niet met kristenen gesproken, omdat we bang waren voor het onderschuiven van ideeën. Dit is echter geheel in overeenstemming met wat we vroeger bij anderen hadden gevonden.

We gaan sommige getuigen horen, want het geldt hier de levensvraag van de religie. We geven hun eigen woorden, dan kan ieder onze vertaling kontroleren en onze gevolgtrekkingen toetsen.

Wij hebben hier met echte Bantus te doen. Ieder kan zelf oordelen, hoe men tot nog toe over hen is ingelicht.

We geven eerst het woord aan de heer du Plooy. „God is Mlimu of Zimu. Beide namen worden gebruikt. Toen Zimu ons vormde, vormde Hij alle dingen; Mlimu vormde alle dingen. Mlimu vormde ons allen en alle dingen. De abezimu (de geesten) zijn niet Zimu (Mlimu) zij zijn abezimu. Wij, alle mensen zijn gevormd door Mlimu, en Hij vormde ook de mens die ons baarde". [2]) (*Bumba* betekent iets uit klei vormen. Men kan evengoed vertalen door: scheppen.) Die mens wordt

---

[1]) AmaNdebele a thi: inkosi e pezulu ngu Zimu. Ba thi: U munye. Aba M bongi. Ba M bonga na ba se bu nzimeni, na b'ehlelwe n'ugula. Ba thi: Zimu si lekelele. Ukuthi abantu amaNdebele ba ya M azi uZimu ukuthi: U khona.

[2]) uZimu na si bumbago, wa bumba into zoke; Mlimu wa bumba intozoke. Mlimu wa si bumba soke n'ento zoke. Abezimu a si Mlimu, abezimu. Abantu boke sa bunjwa Mlimu, wa bumba nomuntu o wa si beletha boke.

gedacht als man en vrouw. En nu een paar alledaagse uitdrukkingen. Ik ben eraan (gevaar of wat ook al) ontsnapt door of met behulp van Zimu. [1]) Wij dienen of leven onder Mlimu. [2]) Nadruk valt op de eenheid. Nog altijd is Zimu beschikker en bestierder van alle dingen. Hij is de Maker van alles en wordt als almachtig gedacht. Zimu is goed. Bij onweer echter toornt hij. Zijn hart raakt uit 't lid. [3]) Waarom toornt hij? Dat schijnt willekeurig te zijn. Als er droogte heerst, dan is hij toornig en geeft geen regen. Maar de gedachte, dat zij zondaars zijn en misschien de schuldigen, die hem daardoor tot toorn verwekken, ontbreekt. Du Plooy heeft geen direkte aanbidding of verering van Zimu bij hen opgemerkt. Hij erkende echter, dat hij er niet heel veel notitie van genomen en het niet nader onderzocht had. Alleen het gebed om regen en de offerande, die dan gebracht wordt, gelden op zijn uitdrukkelike verklaring Zimu. Zimu is een persoon, een geestelik wezen in den hemel. Abakadeni (de voorouders) waren echter meer verlicht en wisten meer van Zimu. Zimu verscheen aan hen, hij openbaarde zich aan hen. [4]) Hij deed dit door Mlenze Munye, door Eenbeen. Eenbeen vertelde hun. [5]) Zimu heeft alles goed gemaakt, maar één ding in de wereld is slecht n.l. de dood. Het is „slecht", dat wij allen sterven.

Getuigenis van Thomile Mthi Munye, ongeveer 65 jaar oud. „Mlimu is de baSuthu naam; wij amaNdebele zeggen Zimu. [6]) Sommigen van ons zeggen ook wel Mlimu, maar dit is ontleend aan de omgeving, de echte oude naam is Zimu. *UZimi U se munye nje;* een zin die letterlik vertaald beduidt: Zimu is net alleen. Zimu is een, zonder meer, een opzichzelf. Hij ging verder: de boze is een zonder meer." [7]) Hij had juist verteld, dat Zimu alles goed had gemaakt. Op de vraag, waar deze dan vandaan kwam, zeide hij: „hij is niet door Zimu gevormd, hij kwam nevens Zimu uit" [8]) en begeleidde dit gezegde met een handgebaar om het „ter zijde" duidelik te maken. Dit laatste heb-

---

[1]) Ngi phuluke ngo Zimu.
[2]) Si khonza nga phasi ngo Mlimu.
[3]) Inhliziyo i y'enyela.
[4]) UZimu wa ba velela.
[5]) Mlenze Munye wa ba tyela.
[6]) Mlimu wa beSuthu; thina amaNdebele si thi uZimu.
[7]) Umthakathi u se munye nje.
[8]) A ka bunjwa uZimu, wa phuma khonapha ku Zimu.

ben we nergens meer gehoord. Thomile behoort niet tot de schrandersten, die geraadpleegd zijn. Het vermoeden is gewettigd, dat hij dit ontleend heeft. Het kan evenwel echt zijn, al hebben anderen het niet gezegd.

Getuigenis van Hini Mahlangu uit de koninklike famielie, een schrander man van ongeveer 60 jaar. „God is Mlimu". Op de vraag, of hij zich niet vergiste of het niet Zimu was? zeide hij: „Sommigen zeggen Zimu, maar ik zeg Mlimu, maar het is hetzelfde. Hij is één. Mlimu is de Grote Ndhlozi de Nkos' ephezulu. Mlimu is de Grote Geest, de Heer van boven". Als iemand betoverd is zegt men: Mlimu heeft hem (de tovenaar) toegelaten, dat hij mij kwaad deed. Hij wilde hem niet verhinderen. [1]) Als Mlimu namelik wil, dan zal de tovenaar mij kwaad doen, maar als Mlimu niet wil, dan kan hij niets tegen mij doen; dan helpen al zijn middelen (en ingrediënten) niets. Al heeft hij vergift in mijn bier of in mijn vlees gedaan en Mlimu wil niet, dan zal ik dit merken voor ik ervan geniet of reeds genuttigd hebbende zal ik het uitspuwen. Als Mlimu niet wil, dan kan niets hem tegen mij gelukken".

Getuigenis van Dhlelwago Umkwebane, een zeventigjarige. „God is uZimu. Zimu heeft alles gemaakt, deze wereld, boven en beneden, de mensen, de stenen en het gras. Hij is één." [2]) Dit is een zin, die men bij allen vindt. Aan vreemde invloed is hierbij niet te denken.

Nu horen we Landabantu Masangu, ongeveer 75 jaar. Een man, die altijd bereid was ons te woord te staan en niets voor ons verborgen hield. Het is bijna wonderlik, dat men het vertrouwen van de natuurmens zo kan veroveren. Maar daar zijn biezondere redenen voor, die hier niet genoemd behoeven te worden. Ongelukkig behoort hij niet tot de adel en niet tot de schrandersten. Maar toch bracht alles wat hij wist, ons steeds op het rechte spoor.

„God is Zimu. Hij heeft alles gemaakt (en hij zei dezelfde woorden als hierboven.) Als er droogte heerst, zegt men, dat het Zimu is die het doet en de Heer is boos, Hij wil niet. [3]) Waarom Hij boos is, weet men niet. Zimu is een persoon, Hij

---

[1]) Mlimu wa m liselela a ngi onele, wa ka thandi uku m vimba.
[2]) uZimu wa bumba kokhe, i naχa le, phezulu naphansi, nabantu, namatye, notyani; U munye.
[3]) Inkosi i thukuthele u yala.

denkt, ziet, hoort en spreekt. De plaats van Zijn woning weet men echter niet, men zegt „daarboven:" *phezulu*. Zimu wordt niet geprezen, tot Hem wordt niet gezongen of gebeden en aan Hem wordt niet geofferd. „Groot" Zimu wordt alleen in het verborgene des harten geëerd. In zijn hart denkt de mens aan Hem, overal waar hij gaat. Hij toch begeleidt de mens overal. Als Hij er niet was, hoe zou de mens kunnen leven? Voor Hem wordt er niet geslacht, zoals voor de *abezimu* de geesten, wat zal Hij met vlees doen? Hij eet immers niet! Als iemand niest, zegt men gewoonlik: u no moya wa Zimu, *hij heeft geest van Zimu*, geef mij gezondheid. Zimu heeft blank en zwart gemaakt. Hij is goed. Mijn stervende vrouw heeft haar kinders bij elkaar geroepen en hen vermanend toegesproken, maar het was niet haar stem, het was de stem van Zimu, die door haar sprak. Hij is goed, maar waarom maakt Hij, dat de mens sterft? dat is toch niet goed? Regen en alle gaven, ook kinderen zijn een geschenk van Zimu. Rijkdom en alle voorspoed is van Zimu. Alles wat de mens vindt, wijst Zimu hem aan, hoe zou hij het anders kunnen vinden, als Zimu niet zijn ogen opendoet om te kunnen zien? Ontkomt een mens aan een ongeluk, dan zegt hij: Zimu heeft mij bewaard. Maar, ongelukkig: ook de dood komt van Zimu."

Getuigenis van Moyeni Mahlangu van de koninklike famielie, kleinzoon van de minister van justitie van Mabogo. Met hem hebben we gesproken in bijzijn van de heer du Plooy. Zimu is geest, Hij hoort, Hij ziet, Hij is geen mens. [1]) Is Zimu niet een grote koning uit het verleden? „Wel neen," was het antwoord, „geen Ndebele zal dat ooit zeggen. Hij is geen mens, Hij is de koning daarboven."

Getuigenis van Selaki Mahlangu, de grote redenaar van de koninklike famielie, een man van ongeveer 50 jaar, de schranderste, die we onder de amaNdebele hebben aangetroffen en die ook in vertrouwen met ons sprak; hij is onze laatste berichtgever. Hij bevestigde alles, wat we hierboven geschreven hebben, legde de nadruk op de eenheid van Zimu, *U munye*. In het gesprek vroeg hij nieuwsgierig (wat zij zelden doen over hun eigen zaken), of de amaNdebele niet misschien met uZimu omcnani, kleine Zimu, de Here Jezus bedoelden? Wij bestreden

---

[1]) uZimu umoya, u yezwa, u ya bona, a ki si munṭu.

het met alle kracht, dat zij in een kleine Zimu geloven. Maar hij hield vol en verzekerde, dat het waar was. Zij geloven, dat Zimu een zoon heeft. Uit de verdere bespreking van dit punt scheen hij de kleine Zimu met Mlenze Munye, de Godsgezant, te vereenzelvigen. Die kleine Zimu neemt echter, volgens hem, geen plaats in nevens Zimu, hij is ondergeschikt. Selaki gaat ter Zondagschool, daarom kon hij deze vraag stellen. Bij geen van de anderen hebben wij deze gedachte gevonden. Het kan zijn, dat hij hier een Kristelike idee heeft ondergeschoven, wat eigelik niet bij hem te verwachten is.

Er is geen andere God gelijk aan Zimu. Zij kennen geen andere. Zij begrijpen dadelik wat men bedoelt, als men over het hoger Wezen spreekt. Men behoeft het hun niet eerst uit te leggen of hen te verzekeren, dat er zulk een Wezen bestaat. Het spreekt voor hen vanzelf. En toch, als men niet de rechte manier weet om met hen daarover te spreken, zullen ze al heel spoedig zeggen: angazi, ik weet het niet.

Zimu is schepper en onderhouder van alle dingen. Niemand kan ontkennen, dat zij monotheisten zijn. Over het monotheisme bij alle Bantus zal gehandeld worden in de Bantustudie. Dit monotheisme is wel is waar meer theoreties en deisties. De nadruk valt hier meer op de transcendentie dan op de immanentie. Het prakties religieus leven is meer gebonden aan de geesten. De religieuse verplichtingen gelden meer de geesten dan Zimu. Zij erkennen echter, dat de ouden *(abakadeni)* dichter bij Zimu waren, meer gemeenschap met hem hadden. Uitdrukkingen ontbreken echter ook niet, waaruit blijkt, dat Zimu zich bemoeit met de lotgevallen der mensen en de loop der dingen. Zuiver deisties zijn ze niet. Maar toch ook hier ziet men de ontwikkeling van elders: dat Zimu in het transcendente terugtreedt en de geesten zijn plaats langzamerhand gaan innemen.

Ook de taal pleit voor het monotheisties besef van de amaNdebele. Men spreekt van God nooit anders dan van u-Zimu. Dit is zowel het enkelvoudige als het personele prefix. Zimu is persoonlikheid; bij persoonlikheden kan men een meervoud hebben, dan is het meervoud van *u*, *o* of *abo*; maar die twee vormen zijn niet hetzelfde. Van *u*Jan is het meervoud oJan, de Jannen; maar *abo*Jan betekent Jan met zijn famielie, of Jan in gemeenschap van anderen. Maar o*Zimu* of *abo*Zimu komt niet voor. Dit wijst op strikt personele eenheid.

2. *De geesten.*

a. *Mlenze Munye. Eenbeen.*

Mlenze Munye bestaat, hij is één, zij zeggen dat hij neergedaald is. [1]) Maar niemand kan bevestigen, dat hij hem gezien heeft. Vroeger kwam hij elk jaar af om een of ander gebruik in te stellen: b. v. dat men pompoenpitten om de hals moet dragen. L. Masangu bevestigde dat en voegde er bij, dat in geval van ziekte of pestilentie, men vast gelooft dat M. M. neergedaald is om de mensen raad te geven, hoe zij zich daartegenover moeten gedragen of welke middelen zij daartegen moeten gebruiken, ter afwering of bestrijding. Niet slechts ten tijde van de ouden, maar ook nu nog zegt men, dat hij gevallen is *(u wile)* d. w. z. men heeft hem ontmoet. Bij die ontmoeting verdwijnt hij weer schielik, daarom kan men zo weinig positiefs bevestigen over de manifestaties van M. M. Een zeer geheimzinnige zaak, zùlk een verschijning van M. M! Niemand zal durven beweren, dat hij hem persoonlik gezien heeft, of wat hij eigelik gezegd heeft. In Afrikaans zei L. het aldus: „die mens sien hem en gewaarworre hij is weer weg". Dus een plotselinge openbaring en verdwijning. Als er b. v. een sprinkhanenplaag is, komt de boodschap van M. M. dat men de eerste sprinkhaan, die men in handen krijgt, met kalmus moet eten en dan het offergebruik moet nakomen door iets uit te blazen (*pthu pthu*), dan zullen alle anderen geen pest met zich brengen. Of, er komt een bericht van M. M., dat allen pompoenpitten aaneenrijgen moeten en om de hals dragen, ter afwering van allerlei mogelike ziekten. Hini Mahlangu bevestigde dat alles en voegde er bij, dat het instellen van de *wela*, de besnijdenisrite, te danken is aan een manifestatie van M. M. De *wela* heeft hij aangekondigd als een wet van Zimu.

De heer du Plooy vertelde hetzelfde. M. M. is eens aan de voorouders (*abakadeni*) *verschenen* om namens Zimu mee te delen wat tot redding of tot straf zou geschieden. Men zegt M. M. komt „*van* Zimu" of eenvoudig „*van boven*". Hij verschijnt nu niet meer zoals vroeger, tenminste niet zo dikwels meer. Hij leeft *kaphezulu*. Niemand kan precies zeggen waar hij woont. [2]) Landabantu hebben we omstandig

---

[1]) Mlenze Munye u khona, u munye, ba thi: u yehlile.

[2]) A ka zwa muntu lapho wakhe khona.

naar deze M. M. gevraagd, maar hij kon niets zeggen van zijn kleur of grootte. Hij wist geen biezonderheden. Hij verzekerde alleen: *umuntu*, hij is een mens. Deze naam M. M. betekent Eenbeen. Bij de amaNdebele schijnt hij niets anders te zijn dan een Godsgezant, een tussenpersoon. Selaki noemde hem de umZimu omncani, de kleine zimu of de zoon van Zimu. Dit houdt opzichzelf niets biezonders in, want in zekere zin zullen ze alle mensen zonen van Zimu noemen. [1]) Het meervoud wordt niet gebruikt: uMlenze Munye is één.

Toen met Moyeni over M. M. werd gesproken lachte hij hartelik en zei: „ach meneer, dit is maar een fabel". [2]) Het liep tegen het eind van het gesprek en wij vermoeden dat Moyeni er al genoeg van had en er van af wilde komen, door dit naar het rijk der fabelen te verwijzen. Alle anderen beschouwden M. M. als werkelik bestaande. Of hier echter mythologiese momenten wegschuilen, en welke, hebben we niet kunnen uitvinden. In onze Bantustudie komen we op die Eenbeen-opvatting terug.

b. *AbeZimu, de afgestorvenen.*

De mens wordt onderscheiden in *umzimba*, het lichaam, *ithunzi*, de schaduw en *umoya*, de geest. Allen waren zeer verbaasd over de verdediging van de stelling, dat de mens na de dood niet meer bestond. Allen geloven aan de onsterfelikheid, de geest gaat naar boven, naar Zimu. [3]) De *thunzi* blijft bij het graf zweven en schijnt dat deel van de mens te zijn, dat tussen het materiele en het spirituele staat. Het spreekt vanzelf, dat de natuurmens beide niet zuiver uit elkaar houdt, maar dikwels vereenzelvigt. Zo zei Landabantu nu eens, dat de *thunzi* en dan weer dat de *moya* verandert om bij Zimu te zijn, of passief: die wordt veranderd tot Zimu, om bij hem te zijn. [4]) Alle afgestorvenen gaan naar Zimu, de groten en kleinen. Als *moya* zijn zij bij Zimu, *als thunzi* zijn ze vooral bij het graf tegenwoordig. Een afgestorvene heet *umuyi*, dat men

---

[1]) Het prefix is hier *um-imi*, nl. voor het woord dat been betekent *(lenze)*. Wordt dit woord gepersonificeerd, dan zou het meervoud moeten luiden *oMlenze*. Het enkelvoud is *umlenze* en verpersoonlikt *u*Mlenze. Zo ziet men hier een kombinatie van prefixen.

[2]) Au, inkosi, loku inolwana nje.

[3]) Umoya u ya phezulu, ku Zimu.

[4]) I ya phenduka i be ku Zimu, of in het passief: i phendukwa ku Zimu i be kuye.

het best kan weergeven door *wijlen*. Van een dode wordt gezegd: „Zimu heeft hem weggenomen, zijn geest is weggegaan (eigelik gelopen)". [1]) Het personele naamprefix is *u*: *uZi*mu; de pluralis zou zijn oZimu. De geest, die vereerd wordt heet *um*zimu, met de pluralis *abe*zimu, waarmee zekere geesten worden aangeduid. Eigelik moest het meervoud zijn *aba*zimu naar analogie van *umu*ntu... *aba*ntu, en dit woord komt ook voor, maar betekent geesten in het algemeen, want niet allen worden vereerd. *Aba*zimu is dus de geestenwereld. Nu bestaat er nog een woord van dezelfde stam, n.l. *ili*zimu meervoud *ama*-zimu en dit betekent kannibaal. Dit heeft natuurlik niets met de *abe*zimu te maken. Oppervlakkige waarneming en onkunde alleen zouden beide verwarren. Het *ili-ama* prefix duidt overigens nooit personen aan, en ilizimu is immers een monster dus geen menselike persoonlikheid. Men vertaalt wel met „kannibaal", maar oorspronkelik betekent het een monster en later is deze benaming op menseneters toegepast; zelfs toen heeft het woord het personele prefix niet aangenomen.

Het is dus licht te begrijpen dat mensen, die deze fijne taalonderscheiding der Bantus niet kennen, dadelik neerschrijven, dat hun God een kannibaal is. De vergissing is gemakkelik, maar daarom nog niet vergeeflik.

Het stamwoord, waarvan deze naam is afgeleid, zullen we in ander verband behandelen, waar we tevens zullen trachten aan te tonen, dat Zimu de oorspronkelike Bantu-naam is geweest van de godheid.

3. *De verhouding van de abezimu tot Zimu en hun verering.*

a. *Het familie-offer.*

De verering van de godheid en van de geesten, die langzamerhand de plaats der godheid zijn gaan innemen, komt vooral uit in de manier van offeren. In het offer toch wordt openbaar, hoe de mens tot zijn God nadert en hoe hij tot Hem spreekt. De offerande toch wordt begeleid met een woord; dat noemt men bidden. Spreken tot de godheid is bidden.

We nemen eerst het familie-offer. De huisvader treedt op als priester. Is hij er niet, dan zijn wettige plaatsvervanger. In geval van ziekte wordt geofferd. Is iemand van het gezin

---

[1]) uZimu u m thathille, umoya wakhe u khambile.

krank, dan wordt de *nyanga*, de dokter, geraadpleegd. Mocht het geval van ernstigen aard zijn, dan werpt hij zijn dolossen (vgl. onder magie). Deze wijzen aan of er geofferd moet worden of niet; en aan wie: een manlike of vrouwelike zimu. Het is niet juist nodig, dat een manlik dier aan een vrouwelike zimu geofferd wordt of omgekeerd. Het geslacht is onverschillig. De huisvader volgt deze aanwijzingen natuurlik stiptelik op. Hij brengt het offerdier in de hut bij de zieke, wijdt het aan de zimu, *bonga* en *thethelela* aldus: „zimu, hier heb ik iets voor u; u denkt, dat ik het voor u niet over heb, en toch u ziet dat ik niets heb. Ik zou u alles kunnen geven wat u mij gegeven hebt. Hier is uw geit; eet, waarom plaagt u mij? Zimu ik vergeet u niet". [1]) De geit wordt dan door allen gegeten, ook de zieke eet ervan, als het mogelik is. Alleen de mori (de melkpens) en de thwili (de blaarpens) worden op de huid terzijde in de hut gelegd. Dat is het deel voor de zimu. De benen en de melkpens worden de volgende avond bij de zieke verbrand. Het binnenvet (umhlelo) wordt om de hals van de zieke gewikkeld en door hem gedragen. Bij spoedig herstel wordt dit door hem verbrand. Kwijnt hij lang, dan moet hij het dragen tot het zelf afgesleten is. Wanneer hij genezen is draagt hij ook de huid van het dier, dat voor hem geofferd is.. Een dolos (talus) ervan draagt hij om de hals. De gal wordt op zijn hoofd uitgegoten en de galblaas-zelf opgeblazen op zijn hoofd gestoken. De gal wordt ook wel gedronken.

Maar eet de zimu dan? „Wel neen, ik denk het niet", was het antwoord. We verhaalden Landabantu, dat de Zulus van mening zijn, dat de idhlozi (geest) het offerdier likt. Hij lachte er hartelik om alsof hij het onzinnig vond. Maar opeens werd hij ernstig en zei: „Maar ik kan u vertellen, dat het vlees van zulk een dier *naar* smaakt, bovendien moet het zonder zout gegeten worden. Dat vlees is *slecht*, het betekent niets, want de zimu heeft het lekkerste ervan de moya genoten". Dit was natuurlik niet zoo belachlik als die onnozele Zulu-idee! Moyeni verklaarde: „De abezimu nemen de kracht, de kracht is weg-

---

[1]) Zimu, nasi into ngi nayo; u thi: ngi ya ku dima ngayo, kanti wena u ya bona ku thi a ngi na lutho. Ngi nga ku nika sonke lesi mpahla, u ngi nikele wena. Nasi imbuzi ya ko; idhla, u ngi hluphelani? zimu, a ngi u khohli.

gelopen, het vlees is licht". [1]) Lula is het tegenovergestelde van zwaar, zonder substantie, niet massief, niet kompakt.

Hini verhaalde omstandig hoe hij deed, in diepe ernst. „Ik prijs (bonga) mooi (beleefd), ik vraag als je blieft, je plaagt mij veel en erg; ik smeek beleefd, ik zeg: bericht over mij aan Zimu". [2]) De geest moet dit overbrengen aan Zimu. De geest is dus middelaar. Het gebed wordt tot hem gericht met de bedoeling, dat hij het bekend maakt aan Zimu. Herhaaldelik hebben we gevraagd, of de zimu dan gezond maakt etc., en altijd werd in ontkennende zin geantwoord, alsof het een absurde vraag was: „natuurlik niet." Zimu maakt gezond, als hij wil. Die abezimu toch zijn maar mensen, hoe kunnen zij dat doen? Maar, ze zijn dichter bij Zimu dan wij, zij kennen hem beter, zij kunnen zelf met hem spreken en zo voor ons tussenbeide treden. Zó helpen zij. Het ritueel is altijd hetzelfde. „Het spreekt toch van zelf", zei Landabantu, „men bonga eerst, dan thethelela en dan slachten en eten; het kan toch niet anders; hoe kan een mens eerst slachten en dan bonga? Als iemand ziek is zoekt men een zwart schaap, dan worden de abezimu geprezen en aangebeden, het wordt geslacht etc." [3])

Is iemand een ongeluk overkomen, dan gaat hij de nyanga konsulteren; deze adviseert een dier te offeren aan de vertoornde zimu of bier op zijn graf te gieten, natuurlik eerst nadat gebonga etc. is. Maar het dier wordt altijd bij de kranke in de hut gebracht en daar wordt de ceremonie volbracht. Vroeger, zoo verzekerde men, werd het dier geheel op het graf gelegd, nadat de wijdingsceremonie afgelopen was in de hut.

Sprekende over dat bieroffer, werd aan Landabantu beduid, dat de baThonga het bier in een pot op het graf gieten, maar dat in de bodem een gaatje zit en dat ze dan menen, dat de abezimu dit drinken. „Magtag!" riep hij sarkasties met een schaterlach uit, „die ou Mashangaanders is vernyokkerig"! (bedrieglik). „Neen, baas, ons maak nie so nie, ons gooi sommer mooi stadig bij die klippertjes", voegde hij met schielike ernst er aan toe. Wij vroegen hem of ze ook iets anders soms

---

[1]) Abezimu ba thatha amandhla, amandhla a khambile, i nyama i ya lula.

[2]) Ngi bawa kahle, ngi thi: ngi bike ku Zimu.

[3]) Umuntu na gulako, ba funa imvu e inzima, ku bongwe abezimu, ku thethelelwe, i hlatywe.

aan de abezimu offeren b.v. een oud stuk kleed of iets dergeliks? Met verontwaardiging, alsof het iets ongerijmds gold, antwoordde hij met een wedervraag: „Wat sal die zimu met een ou baatje maak? Hij leef mos nie meer nie?" Hier wordt iets anders duidelik, waarmee men zich dikwels vergist. Onder „leven" verstaan zij in het lichaam bestaan, zoals de mensen hier op aarde leven. Zo leeft de zimu niet meer. Hij bestaat nog wel, maar in de wereld der geesten, in de gemeenschap van Zimu, in een ander orde van bestaan.

Maar is iemand nu niet begraven, hoe dan? „Wel", zei Landabantu, „zijn moya is natuurlik bij Zimu". Maar waar moet gebonga worden, want hij heeft geen graf, waar zijn thunzi is? „Dan bonga en thethelela men natuurlik in zijn huis, want hij blijft niet alleen bij zijn graf, hij komt ook zijn oude woonplaats bezoeken om te zien, hoe het daar gaat, daar zal men hem aantreffen als men bonga".

Wordt er besloten het offer bij het graf te brengen, dan wordt het bloed erover uitgegoten; indien in de hut, dan alleen de inhoud van de melkpens. Geen vreemde wordt toegelaten bij het offeren; meestal geschiedt dit in de nacht.

Bonga betekent prijzen, verheerliken ook danken. Zijn dank bewijst men door de gever te prijzen, daarin uit men zijn erkentelikheid; van daar dat dit woord ook de relatie kan aanduiden, waarin de mens staat tot de abezimu en dit dan gaat betekenen: vereren, aanbidden. Er bestaat een ander woord *bhonga* met een aspiratie, dat aanduidt het brullen van een stier of leeuw en verder het brullen of brommen van een boos mens. De hofnar heet *imbongi* of *imbhongi*. Beide woorden zijn ongetwijfeld verwant, zoo niet ident. De hommel heet imbhongi. Deze werd vroeger tussen de lippen vastgeknepen; het geluid, dat het beest dan maakte en het slaan met de vlerken tegen de tanden, noemde men bonga of oorspronkelik *bhonga*. Er stond meestal een tweede persoon bij, die prees, en dan werd b.v. gezegd: hij prijst als het onweer, [1]) d. i. prijst onovertroffen. Umbhongo is het gebrul van een stier of leeuw, maar ook het ver gerommel van de donder.

Thethelela is een vorming van thetha, wat betekent: schelden, vals beschuldigen. Bryant meent: „the original, but now obsolete

---

[1]) U ya bhonga sa zulu.

meaning of this word would seem to have been simply „to talk". [1]) Elliott geeft ook de objectieve vorming, die Bryant niet heeft nl. *thethela*. Men kan deze vorming misschien beter noemen de accommodatieve met C. C. Uhlenbeck. [2]) De mening is volgens Elliott: [3]) „offer sacrifices to the amadhlozi; pray". De vorming *thethelela* geeft Bryant op als te betekenen: „forgive, let off a person (acc.) as to some fault, debt.;" en Elliott: „pray for, sacrifice to". Als eerste betekenis van *thetha* geeft Bryant: „speak the praises, of, dan: scold, try cases, en: forgive". Elliott heeft als eerste betekenis: „scold, dan: talk over a fault: en excuse". De causatieve vorming *thethisa* wordt door beiden opgegeven als: „to scold". Hier wordt in dit verband gebruikt de geredupliceerde-objectieve vorming, misschien een intensieve-objectieve nl. *thethelela*. *Thetha* is in 't siNdebele, voor zover we kunnen uitmaken: berispen; de causatieve vorming *thethisa* is wat sterker nl. uitvaren, „razen" in het Afrikaans. *Thethelela* zou dan betekenen: iemand berispen ten behoeve van, of intensief genomen: flink berispen ten behoeve van. Landabantu, gevraagd naar de betekenis van het woord, gaf antwoord in het Afrikaans: „knoor", dus beknorren. Het is niet zozeer uitschelden *thuka*, maar minder sterk. We vroegen hem of hij dan niet soms de zimu uitschold of tegen hem uitvoer, waar deze hem zo zonder reden lastig viel. Hij lachte genoeglik; hij vond de idee blijkbaar niet zo onredelik, maar kon het toch niet goedkeuren.

Men vindt dus twee elementen in het gebed: *bonga*, prijzen, zijn afhankelikheid erkennen, en *thethelela*, berispen, kwalik nemen, zich verontschuldigen en tegelijk pleiten ten behoeve van, smekend berispen. De offeraar doet het gewoonlik ten behoeve van een ander; ten behoeve van zichzelf slechts in zoverre hij met de familie solidair is, en in het religieuse het individuele op de achtergrond treedt en het gemeenschappelike naar voren komt. *Thethelela* is dus feitelik niet offeren, maar het smekend pleiten, dat de offerande begeleidt. Dit moment in

---

[1]) *Zulu dict.* i. v.

[2]) *Ontwerp van eene vergelijkende vormleer van eenige Algonkin-talen;* verh. der Kon. Akad. van Wetenschappen te Amst., afdeeling Letterkunde, nieuwe reeks. Deel II, no. 3, blz. 66.

[3]) *Notes for a Sindebele Dictionary and Grammar* by W. A. Elliott, zonder datum.

het gebed van de natuurmens zal in de Bantustudie breder ontwikkeld worden, waar meer gegevens zullen worden bijgebracht.

b. *Het stamoffer.*

Bij grote droogte worden er allerlei middelen aangewend om regen te verkrijgen. Er zijn regen-doktoren, die regen kunnen veroorzaken; deskundigen, die de rechte middelen weten om het water uit de wolken te lokken. Het kan zijn, dat de koning zo iemand laat nodigen om voor hem regen te komen „maken", zoals zij het uitdrukken, vandaar ons Afrikaans woord voor deze specialisten: „reenmakers" of „reendokters". Maar de koning is zelf feitelik hoofdpriester van de stam. Dus hij kan zelf optreden in de nood. Bij onze stam is dit gewoonte. De koning heeft natuurlik zijn officiele *nyangas* (doktoren), die hem bijstaan. Hij bereidt de middelen niet zelf, maar geeft aanwijzingen en instrukties. De priester toch is maar plaatsvervanger van de koning. Hij of zij bestrijken de koning met kruiden en medicijnen en de koning woont alles bij, maar zij zijn de eigelike bereiders van de medicijnen. Hij geeft zijn wenken en aanwijzingen als opperpriester, maar zij zijn handlangers; of zoals een Ndebele het naar hun opvatting uitdrukte: „allemaal ook de priesters zijn maar de honden van de koning". De eigelike daad van het offer komt van de koning. Hij is de eigelike regenmaker. Hij toch spreekt in het offer tot de hogere wereld, hij rookt voor Zimu en prijst Zimu, die ons gemaakt heeft. [1]) En al is het, dat hij spreekt met de zimu van zijn vader en grootvader, dan *tyela* (vertellen) die dit toch aan Zimu. De nyangas echter bereiden alles wat voor het offer nodig is.

Bij de natuurmens is het moeilik om de magiese en religieuse elementen afzonderlik te houden, omdat de primitieve mens ze zo dooreengestrengeld heeft, dat hij ze zelf niet meer onderscheiden kan.

Jonge meisjes, die nog niet ge*thomba* hebben (nog niet de puberteitsrite ondergingen) gaan water scheppen in de beken, brengen dit zingende: „regen! regen! moge het regenen!" [2]) en gieten dit uit, waar de koningsdokter bezig is de regenmiddelen

---

[1]) Ba tunyisela u Zimu, u bongela u Zimu, wa si bumbako.
[2]) Phula! phula! a ka line!

te bereiden. Een zwart rund wordt geslacht en delen van de ingewanden vormen, met allerlei andere ingredienten, de bestanddelen van het offer. Dit offer wordt dan gebracht bij de graven der koningen, die in Namtshaχelo bijgelegd zijn n.l.: Maboko Xobongo en Soqaleni. De koning offert zelf, tenminste hij is degene, die spreekt bij het brengen ervan. Hij, *bonga* en in zijn *thethelela* zegt hij o.a: „waarom, Zimu, geeft gij ons droogte; wij hebben u toch niets gedaan; waarom plaagt gij ons? Ge plaagt ons zonder reden; wij weten heel goed dat ge verwacht en er behagen in schept, dat we steeds aan u denken".

Wordt dit offer niet aangenomen en het gebed niet verhoord, dan besluit men te gaan naar Botha's berg, waar de oude koningen begraven liggen. Deze plaats heet *Emalibeni* — bij of naar de graven waar de abezimu begraven zijn. [1]) Dit is een pregnante uitdrukking voor: waar zij begraven liggen, die nu abezimu zijn. We gaan naar de koningen, naar de bezimu. [2]) Deze plek is natuurlik waar de vroegere beestkralen geweest zijn, want de koning wordt in de beestkraal begraven. Nu mag het water echter niet onwillekeurig uit elke beek geschept worden, maar alleen uit het meertje, dat boven op de Botha'sberg ligt. En dit water moet haastig overgebracht worden, want — het mag niet *phola* „koud" worden. Daartoe worden mannen op zekere afstanden van elkaar geposteerd en zo wordt het dan van de een aan de ander gegeven en aan de nyanga overhandigd. Als het water „koud" geworden is heeft het natuurlik zijn magiese werking verloren. Dit water wordt gesprenkeld en gebruikt bij het mengen van de middelen. De nyanga zegt nu, dat er eerst nog een koedoe of een klipspringer of duiker of blaauwwildebeest moet gevangen worden, omdat hij iets van dat dier nodig heeft voor het bereiden van de middelen. Dit wordt dan eerst gevangen. Een zwart rund wordt weer geslacht, want dit is altijd nodig. Als de nyangas alles gereed hebben, gaat men naar de bewuste plaats. De koning gaat mee, want hij is de eigelike offeraar. Hij *bonga* eerst en thethelela *dan: geef ons toch regen! Waarom straft jullie ons? Ik wil jullie toch niets onthouden. Als*

---

[1]) Emalibeni lapha kwa lahlwa abezimu.

[3]) Si ya emakhosini, si ya ku bezimu.

jullie iets ontbreekt of iets hebben wilt, zegt het dan maar, slacht dan maar vrij. Het offerdier wordt dan geslacht en het gezelschap eet zijn deel ervan. Het deel, dat de abezimu toekomt, wordt dan in het vuur gelegd en men verwijdert zich; niemand mag omzien; niemand mag aanschouwen, hoe de abezimu eten. Dit offer wordt altijd in de nacht gebracht. Landabantu deed ons in alle ernst het volgend verhaal in verband met dit offer. „Eens, bij een dergelik offer, was er iemand in het gezelschap, die erg nieuwsgierig was om te zien, hoe die abezimu eten. Toen men terugging, nam hij de gelegenheid waar om in het nachtelik duister zich ongemerkt van de anderen te verwijderen en achter te blijven. Wat er verder gebeurd is, weet niemand, want de arme kerel werd stom en kon dus niets verhalen! Hij werd later zelfs idioot." Moyeni deed een ander verhaal: „Iemand van het gezelschap had vreeslik zin in het vette vlees, dat aan de abezimu geofferd werd en ook wilde hij hun gesprekken afluisteren; maar zij vonden hem later dood op die plaats". Ik vroeg hem, maar hoe is hij dan gestorven?" „Hij is „zomaar" dood neergevallen", was het antwoord. Het helpt natuurlik niets om meer biezonderheden te vragen. Voor Moyeni was het luce clarius.

Ook wordt bier op de graven gegoten of gesprenkeld. De bestanddelen van het offer worden door de nyangas saamgelezen. Het bloed vormt er een van en ook wordt er iets van de ingewanden genomen, wat precies konden zij mij niet zeggen, want het is immers het geheim van de nyangas! Het water wordt gesprenkeld en de offerande verbrand. De rook, die opstijgt, is het eigelik offer en gebed om regen, waarschijnlik ook een magies symbool van de wolk. Het zwart van het offerdier staat zeker in verband met de donkere donderwolk. Het gesprenkelde water doet denken aan regendroppelen. Het magies element speelt waarschijnlik een grote rol. Maar geven de abezimu dan regen? „Wel neen, de regen komt van Zimu". Maar hoe zit het dan, je vraagt het toch aan de abezimu, waarom vraagt je het dan niet direkt aan Zimu? Het antwoord was: „wij prijzen Zimu niet, wij prijzen de abezimu, dat zij ons voorspreken bij Groot Zimu, omdat de gestorvenen dicht bij Groot Zimu zijn". [1]) Onze berichtgever gebruikte hier uit zichzelf

[1]) A si m bongeli uZimu, si bongela abezimu, ba si bikele ku Zimu umkulu, ngokhuba abafile ba seduze ku Zimu umkhulu.

het adjectief „groot", waarschijnlik om ons het verschil duidelik te laten verstaan. (En hier gebruikte hij de accommodatieve vorming van het verbum *bika* n.l. *bikela* d.w.z. ten onzen behoeve ons aankondigen bij Zimu, dus ons voorspreken.) Maar die abezimu zijn toch mensen en zijn daar bij Zimu, hoe kunnen zij ons dan hier op aarde horen? „Wel, als de mens hier bonga en thethelela, dan komt de zimu van Groot Zimu af om te kijken wat er gaande is bij zijn graf, daarom gaan wij naar de graven om te bonga etc. Wij gaan eerst naar de graven in de Namtshaχelo, en als dat niet helpt dan naar Emalibeni; de jongste zimu zegt het aan de oudere etc. tot bij Zimu". Men krijgt dus een hele reeks van middelaars. De jongstgestorvene staat het dichtst bij de mens en daarom wendt men zich allereerst tot hem, en de oudste is nabij Zimu. Het spreekt vanzelf dat de natuurmens met zijn konkrete gedachten komplex meer hangt aan het direkte object van verering, dan zich richt tot het meer verwijderde, zodat men alleen door nauwkeurig onderzoek deze verwarde psychiese momenten kan onderscheiden. De zimu leeft bij Zimu; daar heeft hij gemeenschap met de zimu van zijn vader en deze weer met die van grootvader etc. en deze laatste met Zimu. Zo is de gemeenschap met Zimu in opgaande lijn door een reeks van tussenpersonen. Men bonga de zimu en door hem Zimu; men bidt tot de zimu, en door hem eigelik tot Zimu. Men ontvangt van Zimu, maar door de werking of bemiddeling van de zimu. Door hun gemeenschap met Zimu hebben zij iets van zijn meedeelbare eigenschappen ontvangen, zij delen in zekere zin in de goddelike natuur: want zij zijn abe*zimu*.

Deze verhouding komt ook uit in het dageliks leven. Men erkent, dat er vroeger meer direkte gemeenschap met Zimu is geweest. Toen was de bemiddeling door Mlenze Munye en de *aba*zimu: de engelen. Maar dit is nu niet meer 't geval, behalve wat we van die M. M. hebben meegedeeld; „er is niemand meer zoals de ouden, dat ze hem de dingen openbaren." [1]) En hiervóór, vermoeden wij, was de gemeenschap met Zimu direkt. In elk geval wordt hier voor ons een tip van de sluier opgelicht, die er hangt over de degeneratie van de religie. Met de evolutietheorie zullen we afrekenen in onze Bantustudie,

---

[1]) A ka se se na muntu njenga bakadeni ba be m bule indaba.

waar we meer voorbeelden zullen kunnen bij brengen om dit feit toe te lichten.

Als men niet nauwkeurig navraag doet, zal men niet kunnen onderscheiden tusschen zimu en Zimu. De nyangas b. v. zijn geleerd door Zimu en toch ook weer door de abezimu van hun voorgangers. Voor de natuurmens spreekt dit vanzelf en kan er geen tegenstrijdigheid in liggen. Sokabu was onvruchtbaar en had geen kinderen: „hij was steriel hij was toegesloten door de abezimu, dat hij geen kroost had". [1]) En toch zal men in één adem erkennen dat wij ons kroost te danken hebben aan Zimu. Zo is het in vele gevallen. Maar er zijn ook gevallen, waar blijkbaar alleen aan de abezimu gedacht wordt. Eigenaardig dat dit meestal gevallen geldt, waar men schertst of zich verontschuldigt. *Ngi lahlwa bezimu* = ik ben (weggeworpen) verdwaald door de abezimu zegt iemand, die in gedachten verstrooid is. Als iemand een ander doodgeslagen heeft, geeft hij de reden daarvoor aldus op: „mijn ziel was uit het lid, ik was in de war gebracht door de abezimu, dat ik een mens doodde". [2]) Als men zich iets niet dadelik kan herinneren, zeggen de omstanders: „de abezimu zijn er mee weggelopen, zij zullen het je wel weer terugbezorgen". [3]) Van iemand die niet goed wijs is, wordt gezegd: hij fladdert, hij heeft de abezimu. [4]) Aan de ene kant toch zijn de abezimu mensen en niets menseliks is hun vreemd, ook niet ridicule en idiote karaktertrekken. De zimu heet daarom ook *ithutha* of *isithutha* = dommerd, idioot, gek.

De abezimu verschijnen aan de levenden meestal in een droom. Hini verzekerde mij, dat Nyabela, die hij goed kende, bijna elke nacht bij hem kwam; hij ziet er nog precies zo uit als hij in zijn leven op aarde deed. Hier komt men bij primitieve heidenen in een paradijs voor spiritisten,

Ook worgen en anderen gevallen van nachtmerrie, mal worden en dergelike onaangename ondervindingen worden aan de werking der abezimu toegeschreven. Zij huizen echter niet in dieren en natuurvoorwerpen. Bij de amaNdebele vindt men geen aanbidding van dieren of natuurverschijnselen.

---

[1]) Wa be isinene, wa vinjwa abezimu a nga belethi.

[2]) Inhliziyo yami yanyela, nga lahlwa bezimu be nga bulala umuntu.

[3]) Abezimu ba khambe nalo, ba ya ku buisela.

[4]) U ya phapha, u na bezimu.

Zijn de abezimu nu gelukkig waar zij zijn? „Zeker, zij zijn allen bij Zimu". Een oordeelsdag of vagevuur kennen zij niet. Het kwade straft Zimu in deze zin, dat hij het kwade hier in dit leven al op het hoofd van de dader doet terugkomen en hiernamaals meet hij met de maat, waarmee men gemeten heeft b. v. lacht iemand om een arme epilepticus, dan zal hij in de andere wereld hoogst waarschijnlik zelf epilepticus worden. Als men hier niet bij machte is iemand te vergelden naar zijn werken, kan men hem toch bedenkelik bedreigen met: de abezimu zullen je zien, in den zin van: zullen je wel krijgen. [1]) De gedachte, dat het kwade gestraft wordt, leeft nog, al is die heel vaag.

Zimu beloont het goede. Hij maakt ons hier gelukkig, helpt ons, geeft ons veel, en hiernamaals neemt hij ons onder de abezimu op, waar wij dichter bij hem zullen zijn.

Aan de opstanding van het lichaam geloven zij niet. Het lichaam *umzimba* blijft in het graf. De *moya gaat naar Zimu.* In zijn *thunzi* verschijnt de afgestorvene. We hebben een geval bijgewoond, waarbij iemand met hen sprak over opstanding en hel. In verband met het eerste waren de wedervragen; „wie is er gekomen om het ons te vertellen? [2]) Door wie is het gezien? [3]) Heb je het zelf gezien? Misschien je vader? Wie heeft het je verteld?" [4]) En wat het laatste betreft vroegen ze: „Een eeuwig vuur? Wie maakt het aan? Vanwaar krijgen ze het hout voor zulk een vuur? Welk soort hout kan zo lang branden?" Als men met konkrete voorstellingen begint, moet men op zijn hoede zijn voor de natuurmens want hierin kan hij tamelik goed denken.

Van zondebewustzijn is geen sprake, daarom ligt de vergelding buiten hun gezichtskring. Dat blijkt duidelik in het gebed. Men vraagt, waarom de zimu hem plaagt; „ik vergeet u toch niet en ik onthoud u toch niets". Zonde tegen de zimu zou zijn: hem te vergeten, in ondankbaarheid niet aan hem te denken. Zonde, zoals de christelike religie die opvat, is hun geheel vreemd.

Op onze vraag wat er van de wereld zal worden, kregen

---

[1]) Abezimu ba za ku bona.
[2]) Kwa buya bani uku si tyela?
[3]) Kwa bonwa bani?
[4]) Wa tyelwa bani?

we ten antwoord: „Zimu heeft die eenmaal gemaakt en zo zal die wel altijd blijven. Wij toch zien nog de oude wereld, die onze vaderen gekend hebben en ons nakroost zal ook wel dezelfde wereld aanschouwen en zo zal het altijd blijven. Wel heeft alles een begin gehad, maar een einde — wie zal het zeggen? Zimu heeft alles gemaakt en ons niet gezegd, wat hij er verder mee doen zal. Hij heeft alles goed gemaakt, alleen de dood is een wet van Zimu, die niet goed is, De blanken heeft hij goed gemaakt en de zwarten niet. (Wat de reden hiervan is, weet men niet). Zimu is anders toch niet partijdig. Wij allen zijn gelijk, allen als slachtvee van de hemelse koning".

Maar hoe is de dood dan een wet van Zimu? „Ik weet het niet", (angazi) zei Hini. Ik begreep wel, Hini had niet veel lust om het mij te vertellen. Ik begon hem op streek te helpen, door hem een vage schets te geven van de bekende legende der Zulus. Men kon zijn gezicht zien veranderen en eindelik proestte hij het uit in een schaterlach zoals een kaffer dat alleen kan en begon mij het hele verhaal te doen van de kameleon en de hagedis. Hij deed het in alle ernst en voegde er bij, dat het geen *nolwana* fabel was, zoals beweerd wordt, maar *iqiniso* waarheid. Als kind had hij en zijn makkers de kamelon dikwels mishandeld om zijn luiheid, die immers de dood in de wereld gebracht heeft. Moyeni, die nog al gou is om iets naar het rijk der fabelen te verwijzen, verzekerde ons ook dat dit verhaal *iqiniso*, een werkelike gebeurtenis is.

Ten slotte willen we er op wijzen, dat het moeilik is in de gebeden te onderscheiden of zij Zimu of de geesten aanspreken. De vocatief van beide woorden in het enkelvoud is dezelfde, n.l. *zimu*. Nu geloven we, dat bijna altijd in de gebeden de geest aangesproken wordt, men zij er echter toch voorzichtig mee. Het is heel gewoon om van iemand, die een goed verstand heeft, te zeggen, dat hij „van Zimu geleerd is". En alles in aanmerking genomen, wat zij van Zimu geloven, is het niet onmogelik, dat zij zich ook direkt tot Zimu wenden in hun gebeden. Zimu toch wordt in het hart gediend. Het offer echter geldt de abezimu. Hierbij zij ook nog gereleveerd, dat bonga en thethelela niet ons begrip van bidden, dekken. Hiervoor gebruiken zij *thandaza* van *thanda* liefhebben, willen, Gezamelik bidden tot Zimu vindt men echter niet. Individueel roepen tot Zimu in de nood komt wel voor. Een dienst is

echter niet. Hoe zij hem nu in het hart dienen en aan hem denken, is natuurlik moeilik uit te maken.

4. *Magie.*

Bij de religieuse praktijken hebben we magiese aangetroffen, bij de magiese zullen de religieuse elementen niet ontbreken. De religie is magies gekleurd en de magie religieus. Daarom kan men trachten te onderscheiden, scheiden is onmogelik. We zullen niet alle magiese opvattingen onder dit hoofd behandelen; alleen die men kan afzonderen, zullen hier besproken worden, de anderen ter plaatse waar ze in het verband niet gemist kunnen worden.

De amaNdebele hebben een andere opvatting van de bliksem dan wij. Het is namelik geen natuurverschijnsel, maar een vogel. Deze gedachte kan men hen niet uit het hoofd praten. Het is een vogel, de hemelvogel. [1]) Deze maakt zijn nest op een eiland, broeit daar zijn jongen uit en verhuist dan naar de wolken. Zijn poten zijn plat als die van een gans, hij heeft een kromme snavel en scherpe punten aan de vlerken. De donder wordt veroorzaakt door het slaan van de vlerken en het uitsteken van de tong is de bliksem. Het inslaan van den bliksem *(ubani)* nu, is niets anders dan het neervallen van die vogel. [2]) De scherpe punten van de vleugels zijn het, die zo gevaarlik zijn en waardoor mensen en dieren etc. getroffen worden. Bij het neervallen stijgt hij weer schielik naar omhoog. Handige nyangas kunnen hem wel in de handen krijgen. Het kleine roodachtige veertje, dat altijd prijkt op het hoofd van de koning, komt van deze geheimzinnige vogel, die een grote schat voor de nyangas is. Want uit deze nyoni-ye-zulu worden krachtige tovermiddelen bereid. Maar ze hebben ook middelen om hem te bestrijden. Ingredienten daarvoor komen ook van deze vogel, want similes similibus curantur! Worteltjes van allerlei planten worden er bijgedaan. Bij zwaar weer worden deze worteltjes gepruimd en dan tegen de bliksem geblazen, *(pthu pthu)* en geschreeuwd, b. v.: ga weg bliksem, je bent niet door ons geroepen; we willen je niet etc. [3]) Dit luidruchtig

---

[1]) I nyoni, i nyoni ye zulu.
[2]) I nyoni i ya wa phansi.
[3]) Khamba, ubani, a u ka bizzwa ngithi.

verbod, een soort afwerend gevecht, maakt een wonderlike indruk als men niet weet, dat het een vogel geldt!

Indien iemand door de bliksem getroffen is, wordt het er voor gehouden, dat hij een dief was. De bestolene heeft hem betoverd en overgegeven aan hogere machten. Hij heeft hem aan het weer overgegeven, zodat de bliksem hem trof. [1]) Beesten of geiten, die door de bliksem getroffen zijn, mogen niet gegeten worden, voordat een nyanga met zijn middelen een zekere ceremonie heeft volbracht. B.v.: een paar geiten waren getroffen. Het zou natuurlik jammer zijn om dat heerlike vlees zo te laten liggen. Een nyanga werd geroepen. Deze stak enkele stokjes, die aan de punt gebrand waren en met middelen bestreken, in de grond om de geiten heen. Een geelachtig poeder werd er ook rondom gestrooid en vooral achter de hut, daar waar de dieren getroffen waren. Het zelfde poeder en nog andere tovermiddelen werden in een potscherf aan brand gestoken. Alleen zij, die in deze rook kwamen staan, mochten van het vlees eten.

Nyangas komen uit alle families voort. Maar de nyang' ekosi, des konings dokter, wordt alleen uit de families Kabeni en Mtswini genomen. Men zou dus denken, dat deze families onder de aanzienliken worden gerekend, maar integendeel. Geen Mahlangu of Masombuka zal een meisje trouwen uit de Kabení. Oudtijds was dit altans zo. Ons werd verteld, dat toen de amaNdebele de eerste maal op Bothasberg kwamen, de Kabení bij een Msuthu geleerd hebben om uit planten tovermiddelen te bereiden en door het maken van rook regen te verkrijgen, daarom is de Kabeni de erflike familie geworden voor de nyang' ekosi. Men merke hier op, dat dus vóór die tijd dit magies moment bij het offer om regen ontbroken heeft.

Er zijn allerlei soorten van nyangas. De blanken gebruiken voor hen het woord „dokter". De kaffers vinden deze vertaling goed. Er zijn dokters, die voorgeven dat ze door ruiken de verborgen dingen te weten komen; zij heten *isanuse* = *ruiker*, meervoud *izanuse*. Dit woord is gevormd van de saamgetrokken causatieve vorming *nukisa*, van het verbum *nuka*: ruiken. Er zijn er, die uit planten en andere dingen medicijnen bereiden; zij heten ook nyanga of nader *inyanga yokwelapha*,

---

[1]) Wa m nikelela nge zulu, ubani a m bethe.

Elapha betekent: iemand medies behandelen. Hier moet men echter het magiese niet uitschakelen. Alle medicijnen werken door magiese krachten. Al hun tovermiddelen noemen ze in het Hollands „medicijnen". Hun woord er voor is *umu-thi*. Dit betekent eigelik: plant, boom, verder elke chemicaliese bereiding van plantaardige, animale of minerale extractie. Dan zijn er lieden, die divineren met talussen, dat zijn de *nyanga ye zindaula*. Dit zijn de drie grote groepen, waarin men de nyangas kan verdelen. De tovenaar is natuurlik ook een nyanga, maar een nyanga, die zijn middelen gebruikt alleen voor kwade praktijken. Ook hier kan men weer niet scheiden, ternauwernood onderscheiden, want de meeste nyangas vervullen de drie bovengenoemde funkties tegelijkertijd. Het spreekt vanzelf, dat men de geheime middelen van de nyangas moeilik leert kennen. Dat is juist de belangrijkheid van de nyanga, dat de gewone mensen buiten hun geheime wetenschap staan. Het geheimzinnige speelt nu eenmaal bij natuurvolken een hoofdrol. Vooral in deze aangelegenheid geeft men zijn geheim niet weg.

De nyang' ekosi hebben we al in functie gezien bij het stamoffer. Hij is niet alleen lijfarts van de vorst, maar ook als priester, wat het magiese element betreft, zijn plaatsvervanger. Hij bestrijkt de koning met allerlei „bossies" (kruiden), geeft hem medicijnen en volgt zijn wenken op in het bereiden van allerlei middelen. Hij is de handlanger van de koning of zoals iemand tegen ons zei: hij is de hond van de inkosi. De nyanga bereidt alles voor de hoofdnyanga, d.i. Zijne Majesteit. Deze zelf bevuilt niet zijn handen met dat „gemors" zoals Landabantu het kernachtig uitdrukte; en hij heeft gelijk. Als men nagaat waaruit alle bestanddelen van die middelen komen, kan gerust van een „gemors" gesproken worden.

Als het leger moet uittrekken, treden de nyanga's van de koning in aktie. Alle manschappen moeten door de rook gaan, die de nyanga met zijn medicijnen maakt. Ook de punten van hun spiesen en geweren moeten eerst goed gerookt worden. Dit dient om de manschappen te versterken, onkwetsbaar te maken en de wapenen magies te scherpen. [1]) Maar de reli-

---

[1]) Om de mannen en wapenen sterk te maken tegen de vijand, verzamelen de nyangas „eine gewisse Flüssigkeit in ein Horn. Dann wird auf den Kriegshörnern mogkorki geblasen, auf dessen Klang alle

gieuse overweging ontbreekt niet, want onder het aanbrengen van deze middelen zegt de nyanga: „moge Zimu jullie bewaren en jullie moed inboezemen". [1]) Bij het leger, dat uittrekt zijn altijd twee of drie nyanga's. Zij vervangen, wat de priesterlike funktie betreft, nu de koning geheel, want deze trekt niet met zijn leger uit. Hij blijft in de hoofdstad en mag die tijdens een expeditie niet verlaten. De nyanga's treden dus dan zelfstandig op. Zij dragen ieder een horen van een jonge koedoe, *phadathe* genoemd, waarin ze de nodige middelen meenemen, en een wortel, aan de punt zwart gebrand; en natuurlik nog andere wortels in een bosje saamgebonden. Waar het leger 's nachts gaat kamperen, wordt die wortel tegen een boom of steen of termietenheuvel geplaatst met de gebrande en gedokterde punt in de richting van de vijand. Men mag wel voor die wortel omlopen, als men maar weer ingaat bij het punt van uitgang. Helemaal omlopen mag men niet. Die dat doet, is des doods schuldig, want hij heeft de wet overtreden *(weqe umukhwa)* d.i. de krachtige werking der middelen op de vijand afgesneden. Voor elke rivier wordt halt gehouden. Alle manschappen gaan zitten. De ogen houden ze stijf dicht. De nyanga neemt een steen, *phtu pthu* er tegen, en werpt die over de rivier; een andere steen, waaraan hij hetzelfde verricht, werpt hij over de soldaten naar achteren. Hij roept ondertussen: ziet jullie umabophe? [2]) Zij roepen allen: wij zien hem. [3]) Bij een dergelike gelegenheid zat de heer du Plooy naast uMswaas, de zoon van Mabogo, stootte hem met de

---

waffenfähigen Männer ihre Kraalvorsteher an der Spitze, sich haufenweise um das Haus des Königs versammeln. Dort wird gesungen, getanzt und gesprungen; ein Ochse wird geschlachtet und vom Zauberer am offenen Feuer in Stücken gebraten. Sodann musz Mann für Mann vortreten. Der Zauberer steckt zwei Finger in das genannte Horn, befeuchtet sie mit seinem Inhalt und fährt damit in die Nasenlöcher jedes Kriegers. Ist diese Ceremonie zu Ende, so musz die Mannschaft aufs Neue vortreten, und jeder bekommt, nachdem er mit einer Zaubersalbe eingerieben ist, ein Stückchen Fleisch von dem gebratenen Ochsen". (*Maleo,* S. 72.)

Om de soldaten sterk te maken, zegt Merensky, vindt een feest plaats en: „dabei wird das Fleisch eines Ochsen zusammen mit einem Stück Menschenfleisch gekocht oder gebraten und den Kriegern als Zauberspeise gegeben, damit sie stark seien gegen den Feind." (A. a. O. *Beiblatt* S. 10.)

[1]) uZimu a ni londe, a ni fakhe isibindi.

[2]) Ni ya m bona umabophe?

[3]) Si ya m bona.

elleboog aan en zei: je liegt, je hebt je ogen dicht, hoe kunt je hem zien? uMswaas antwoordde: ik zie hem ook niet met de ogen, maar ik zie hem met mijn ziel. [1]) Landabantu verhaalde, dat enige Swazies bij het leger van Mabogo hun ogen niet dichthielden onder deze ceremonie. Dit werd aan de koning gerapporteerd, maar hij wilde hen niet straffen voor deze oneerbiedigheid en zei alleen: „laat hen maar begaan, zij zullen zien wat zij zo graag willen zien". En waarlik: zij zijn allen in de eerste slag gesneuveld! Wij vroegen de heer du Plooy, die zelf deze ceremonie had bijgewoond, wat zijn opinie was over de betekenis ervan. Hij zei: „beveiliging van de overtocht en bescherming van de achterhoede". Volgens het verhaal van Landabantu zou men geneigd zijn te menen, dat het een magiese ceremonie is om de dood in de slag af te weren.

Mabophe komt van *bopha* d.i. vastmaken. Dus er wordt iets vastgemaakt; hier waarschijnlik de gevaren verbonden aan de overtocht. De vijand toch kan door zijn nyanga's de rivier getoverd hebben, de gevaren losgemaakt hebben. [2]) De priester heet *umthwal' indatha*, drager van de veiligsheidsmiddelen. We vermoeden, dat dit woord saamhangt met *dada*, dat betekent: hopeloos in verwarring brengen, het spoor bijster doen worden. Dit karakteriseert het hele gedrag van de nyanga. De nyanga legt onder een steen een van die worteltjes, of maakt het met een touwtje vast; of hij legt ze dwars over alle paden, die toegang tot het legerkamp verlenen. Dit kan natuurlik betekenen: afwering of bescherming. Wij zijn meer geneigd het op te vatten als van koers brengen, het spoor bijster doen worden. Al deze stokjes heten *indatha*. Houdt het leger halt, dan zit de nyanga alleen en houdt het stokje rechtop of als hij moe wordt steekt hij het rechtopstaande in de grond. Ook 's nachts moet het rechtop staan. Alle paden, die tot het kamp leiden, zijn vooral 's nachts goed van indatha voorzien om de vijand van de wijs te brengen of de ogen te verblinden, zodat hij het kamp niet vinden kan.

---

[1]) Ngi ya m bona ngenhliziyo yami.

[2]) Iets dergeliks vindt men bij de Zulus: „the doctor in sprinkling the medicine about the kraal in order to stay the power of some *umtakati* supposed to be operating thereon, might shout as he does so, *mbambe mabope* (catch him *mabope*.") (*Zulu Dictionary etc.*, Bryant i. v.)

Van de eerste mens, die van de vijandelike kant hun in handen valt, worden de genitalia uitgesneden en door de nyanga verwerkt tot „oorlogs-medicijnen". Vooral die van het vrouwelijk geslacht zijn zeer gewenst. Deze hebben de krachtigste werking, want zij zijn het immers, die *zala amadoda*, de mannen baren. [1]) De nyanga's hebben ook twee stokjes, aan de punt gebrand en met medicijnen besmeerd, die de taktieken aangeven voor de generaal. Als het leger de vijand zeker zal aantreffen en overwinnen, dan maken die stokjes een wenkende, lokkende beweging. Maar als men op zijn hoede moet zijn en liever zijn heil in een achterwaartse beweging moet zoeken, dan maken ze een waarschuwende, afwijzende beweging. Natuurlik volgt hij dit op.

Heeft de generaal besloten om het vijandelike leger, dat in aantocht is, slag te leveren, dan bonga hij en zegent de wapens van zijn mannen: „Ngi m ambule, umkhondo umduva". Landabantu vertaalde dit in het Afrikaans aldus: „Ik het hom klaargemaak", d. i. ik heb hem machteloos, ik heb hem onschadelik gemaakt. *Ambula* is ontbloten. *Induva* of *indiva* is iets, dat men weggeworpen heeft als van geen waarde (bocht), iets dat men niet acht. Dus: ik heb hem ontbloot, zijn zwaard is van geen betekenis meer, onschadelik. Hij is ongedekt en zijn zwaard is stomp. Dan zegt hij tot zijn mannen: *ambula u m hlanze ngomkhondo* = ontbloot en was hem weg met het zwaard. Het zal na het vorige zo gemakkelik gaan, alsof men iets met water wegspoelt. Als de slag afgelopen is, brengt ieder, die een man gedood heeft, de genetaliabedekking van de verslagene (bij baSuthu de isivunule, bij Swazies de amajobo) tot de generaal als een bewijs van zijn daad; bonga, d. i. verhaalt omstandig, met de nodige ophef, hoe hij de heldendaad verricht heeft. Hij wordt dan door de anderen „bebonga". Was de strijd te bloedig, was er geen gelegenheid om die overwinningstekenen te verzamelen, dan is de bebloede assegaai voldoende bewijs voor de generaal. Daarom mag niemand zijn wapen afwassen of -vegen, voordat hij verslag heeft gedaan. Hij vertoont dan zijn spies en indien hij een geweer had, moet hij nauwkeurig verhalen, hoe hij

---

[1]) Vergelijk wat Prof. Visscher hierover schreef in zijn a. a. O., Bnd. 2, S. 273.) In verband met de andere stammen, wordt hierop teruggekomen in onze Bantustudie.

geschoten heeft. De schamele kledingstukken worden na deze revue op een hoop aan brand gestoken. Als het leger teruggekeerd is van de expeditie, houdt het halt nabij de stad. De koning verschijnt dan aan het front. In zittende houding ondergaat het leger de reinigingsceremonie = *inhlanzulukwa, het besprenkeld worden.* [1]) Het hele leger wordt door de nyanga in bijzijn van de vorst besprenkeld. Hij gebruikt daarvoor de i shoba lenkonkoni = de staart van de blaauwwildebeest, die hij telkens in een pot met medicijnen doopt. Dit vocht mogen ze niet afvegen. Deze handeling is een reinigingsceremonie, waardoor ze gewassen worden van alle mogelike in de krijg opgedane besmetting en tevens een bescherming tegen alle mogelike magiese achtervolging van de vijand. Alle krijgers, die een man gedood hebben, worden door de koning speciaal gefêteerd en getrakteerd. Zij slapen een paar nachten in de bandhla van de koning, want het is niet geoorloofd om dadelik weer gemeenschap met een vrouw te hebben. Hun wapenen worden ook speciaal gereinigd. Ieder moet zijn bebloede spies in stromend water houden en dan drinken van het afgespoelde bloed. Ook geeft de nyanga medicijnen, bestaande uit wortels, die zij moeten kauwen en pthu pthu uitspuwen en andere om te drinken. Dit alles om te voorkomen, dat hun buiken opzwellen.

Ook wanneer het volk is samen geroepen om voorstellen, het algemeen welzijn betreffende, aan te horen, worden zij door de priesters berookt en besprenkeld. Hiervoor wordt ook de term *phunga* gebruikt. Phunga nu betekent eigelik een vlieg of iets anders met een handbeweging van zich afwaaien.

De nyang'ekosi is stam-nyanga, de officiele nyanga, die funktioneert in het huis van de koning. De andere mensen konsulteren andere nyangas want er zijn er vele. Vooral bij ziekte wordt de nyanga geraadpleegd. Want de moeilike diagnose moet gekonstateerd. Is de oorzaak te zoeken bij de abezimu, dan leidt de behandeling tot een offer. Is het door tooverij, dan moet gelijk met gelijk uitgebannen worden. De oorzaak van de krankheid moet weggenomen worden. De dokter

[1]) De frequentatieve vorming van het verbum hlanza = wassen. *Hlaanza* met een ietwat gerekter *a* betekent braken; de kaffers nemen als purgeermiddel altijd een braakmiddel. De aktie, die daarop volgt heet *hlaanza*. Het is, vermoeden wij, hetzelfde woord. Het eerste is wassen van buiten en het tweede van binnen; om dit te onderscheiden spreken ze het tweede een beetje gerekter uit.

zuigt uit de patient, schorpioenen, spinnen etc., die door tovenaars in hem getoverd zijn. Hij gebruikt daarvoor zijn upondo o ku lumula = hoorn om te zuigen. Lumula is de diminutieve vorming van luma, bijten. Wanneer meer dokters gekonsulteerd worden, beslist de meerderheid.

Is iemand steriel, dan konsulteert men een nyanga. Deze zal zeggen of het door de abezimu is, dan moet men gaan bonga en thethelela; of indien het door toverij is — zal hij de nodige middelen geven om dit te bestrijden. Koning Fene vertelde mij met zekere ophef van een man, die bij hem kwam klagen, dat zijn vrouw maar geen kinderen kreeg. De nyang'ekosi gaf de man de wijze raad, om een meerkat van het manlik geslacht geheel te braden en op te eten, zonder de genetalia er uit te nemen. De man deed het natuurlijk en „waarlik", zei hij met een glorieuse blik naar mij alsof hij te kennen wou geven, dat zijn dokter niet dommer is dan die van de blanken, „van toen af had zijn vrouw elk jaar een kind." Voila le fait!

Iemand, die krankzinnig is kan dit geworden zijn door Zimu of de abezimu of door toverij. Dus in zulke gevallen wordt de nyanga geraadpleegd om uit te maken, wat de eigelike oorzaak is. Is toverij de oorzaak, dan heeft de nyanga weer wat te doen.

Is er diefstal gepleegd, dan wordt de nyanga geroepen, die de plek, waar het ding gestolen is „doktert" en men kan er zeker van zijn, dat het niet lang zal duren of de schuldige holt naakt en half of helemaal gek rond, ontvangt bovendien zijn straf en moet weer „gedokterd" worden om zijn malheid kwijt te raken.

Tegen allerlei kwalen worden medicijnen op zekere lichaamsdelen ingekorven of, bij wijze van poeders, geïnhaleerd. Zo kan men een soort tatoeering waarnemen op de borst of de arm of elders, alles als *isivimbu*, afwering van toverij. Op de voet wordt ingekorven als men op reis gaat, want zelfs de doorn, die steekt, is door een boos mens daar getoverd om je pijn te doen. „Maar je doet het alleen", zegt Landabantu, „als je verdenking hebt, dat iemand je toveren wil, of als je kwaad gedaan hebt; want als je geen kwaad gedaan hebt, waarom zou je dan voor iets bang zijn? Maar men komt in zooveel omstandigheden in dit leven, waar onaangenaamheid ontstaat buiten je wil en zelfs buiten je weten, dat je maar voorzichtig

moet zijn en voorbehoedmiddelen nemen. De geringste onenigheid kan tengevolge hebben, dat men u toevoegt: ik zal u een nyanga zoeken, dat hij u tovere. [1]) Dan moet men zelf zijn toevlucht tot een nyanga nemen, want hoe zal men zulk een dreigement ontlopen?"

De tovenaar is een nyanga, die in het geheim werkt en al zijn wetenschap en kunsten beoefent tot nadeel van anderen. De term *umthakathi* wordt ook gebruikt, maar meer *umloyi*. Als verba worden zowel *thakatha* als *loya* gebezigd. „Tegenwoordig zijn er juist vele *baloyi*", verzekerde Landabantu. De macht van de tovenaar is groot en de vrees ervoor algemeen. Deze geheimzinnige macht vervult des mensen leven met voortdurende vrees. Loya is de nachtmerrie van zijn bestaan. De laatste vijand, die voor deze natuurmens gedood wordt, is de *umloyi*. Niet alleen alle dag in gevaar, maar elk ogenblik! Daarom zal niemand zijn bloed op de grond laten liggen, want de tovenaar zal dat tegen hem gebruiken. Men bedekt het altijd met aarde. Alle expectoratie schuifelt men met de voet onder het stof. Ook de afgeschoren haren worden zorgvuldig in een gat gestopt of onder een klip weggemoffeld. De tovenaar kan alles gebruiken, wat de mens aan zijn lichaam heeft gedragen; alles, wat van de mens uitgaat. Het geringste is als een pars pro toto genoeg om de smartelikste gevolgen te hebben. Zelfs de plaats, waar men gezeten heeft, levert genoeg stof voor de umloyi om onheil te werken. Ja zelfs het kleine plekje grond, waar een vluchtige voet een spoor heeft nagelaten, is niet veilig in zijn handen.

Hij betovert een meisje met, men weet niet welk nietig stofje als pars pro toto en zij kan zich niet beheersen, maar loopt op hem toe en verklaart hem haar liefde. Maar gelukkig, deze macht kan aan een verliefde jongeling overgemaakt worden; dat is de lichtzij van deze bedrijvigheid. Die krijgt men bij de nyanga, want de tovenaar staat het niet graag af.

Als de tovenaar iemand wil betoveren, dan zorgt hij eerst dat hij iets van het stof, waar men gezeten of gelopen heeft, in handen krijgt; of iets van zijn excrementen. Dit mengt hij met andere geheimzinnige bestanddelen en steekt dit aan brand; andere neemt hij in de mond. Als de rook opstijgt, blaast hij

---

[1]) Ngi za ku funela i nyanga, a ku loye.

pthu pthu in de rook, zodat die gaat in de richting van de gewraakte persoon. Tegelijk zegt hij dan wat hem overkomen moet b. v.: ga om hem te geven krankzinnigheid, [1]) of: ga, om hem zeker over te geven aan het weer, dat de bliksem hem sla. [2]) De heer du Pooy verklaarde dit als „door verstrooing-van-stof toverderij". Zeker, pars-pro-toto-filosofie op de grondslag van een animisties-magiese wereldbeschouwing.

De baloyi vormen een geheime sekte. [3]) Zij komen gewoonlik in de nacht samen om hun boze plannen te smeden. In hun vergadering verkeren ze in puris naturalibus. In alle ernst verhaalde Landabantu van een jonge vrouw, die eens in het holle van de nacht een troep baloyi bij elkaar vond. Zij waren juist bezig een boos plan te bespreken. Tot haar schrik vernam ze ook de stem van haar vader; zij wist niet, dat hij daar was. Zij verschool zich eerst achter een boom, maar later klom ze er in om hun geheim af te luisteren. Aan haar vader werd als voorwaarde tot inlijving in de sekte gesteld om eerst zijn oudste kind te doden. Dit gold haar! en ze vluchtte naar huis. Een paar dagen later werd een beest geslacht, hoewel er geen reden toe was. Dadelik kreeg zij achterdocht. Het bloed werd gekookt en elk zou zijn deel krijgen. Maar zij was hun te slim af. Op een onbewaakt oogenblik nam ze een ander portie uit de pot en wierp de hare erin met het gevolg dat haar vader haar portie verorberde en stierf.

Kannibalisme is onder de amaNdebele nooit geweest, maar zij weten er wel van. Zij herinneren zich een stam uit het Noorden, die Makχema heette en van mensen vlees hield. Die was zeer gevreesd. Nu nog heet een menseneter bij hen meer *makχema* dan ilizimu. Maar dat de baloyi en de nyangas menselike bestanddelen gebruiken in het mixtuur van hun tovermiddelen staat vast.

---

[1]) Khamba, u yo m nikela u hlanya.

[2]) Khamba u yo m nikela izulu, a m bethe ubani.

[3]) De Baloi vormen een „geschlossene Kaste" zegt Wagemann; „sie versammeln sich, wie das volk sich erzählt, Männer und Weiber Nachts unbekleidet an entlegenen Orten und gehen dann umher, um den Menschen Böses zu thun, zu welchen Zweck sie sich auch gewisse Thiere (namentlich Affen) unterthänig gemacht haben. Sie behexen das Vieh, sie scheeren dem Schlafenden das Haupt kahl, insonderheit verstehen sie aus Kräuteren, Schlangen und Menschenleichen Gift der verschiedensten Art zu bereiten, mittelst dessen sie die Menschen aus purer Bosheit langsamer oder schneller todten". (.a a. O. S. 30.)

Om dit in handen te krijgen zijn de baloyi zelfs in staat om de graven te openen, niet om zoals de kultuurmens ringen en juweelen te zoeken, maar om zielestof te veroveren. Wat is er eigelik, waartoe de baloyi niet in staat zouden zijn?

De tovenaar heeft grote macht over zijn eigen *thunzi*. Hij kan er wonderlike dingen mee doen. Hij zendt zijn thunzi op je weg in de gedaante van een stier of baviaan of hond etc. om je te verschrikken of leed te doen. [1]) Daarom mag niemand zijn schaduw op een kranke laten vallen. De tovenaar kan daardoor bewerken, dat de zieke nooit herstelt en aangezien ieder een mogelike tovernaar is, mag het niet. Ook over een gezonde mag men niet heen stappen; men zegt dan: Je zult me met je luiheid begieten. [2]) Onder die luiheid zal wel meer verstaan worden dan men denkt. Of men zegt eenvoudig: „denkt je dat ik een dood ding ben?" Over een dood ding giet men geen magiese kracht, maar een levend ding zal er gevoelig voor zijn.

Er is ook een soort divinatie met een bundeltje stokjes, dat de nyanga in zijn hand houdt en dat zich voortdurend beweegt. Hij gaat daarmee rond in de kring, waar hij genodigd is en zodra hij bij het ding of de persoon in kwestie komt, houdt de beweging op.

Een ander soort divinatie vindt plaats met een stokje, dat op de schuldige springt. Dit geheimzinnige stokje heet *maχhwanyana*.

De *isanuse* of *isangoma* is de nyanga, die zonder materiele middelen de dingen „uitruikt". Hij ontvangt zijn kennis direkt van Zimu of de abezimu! Deze nyanga divineert aldus. Er moet een gezelschap zijn, waarmee hij redeneren kan. Hij danst en zingt en roept hun toe: *shayani* of *vumani* d. i. slaat of stemt toe. (Dit laatste betekent ook zingen.) Zij antwoorden niets anders dan: *si ya vuma* = wij stemmen toe. In de toon van hun manier van *vuma* vindt hij het geheim uit. Want als het gezelschap niets weet, vindt de isanuse ook niets uit. We hebben verschillende malen de proef genomen en altijd ging het op. Dus daar is niets geheimzinnigs in de mysterieuse manier van nuka = ruiken. Dat zij slim zijn in het raden van gedachten, zullen we niet ontkennen. Natuurlik laat de natuurmens zich dit niet aan het verstand brengen. Zij gaan in hun ge-

[1]) Nge kunzi of nge fene of nge nja.
[2]) U za ngi thela ngo bu brole bakho.

dachten zo op in alles, wat de geheimzinnige wereld betreft, dat ze niet bemerken, dat ze zelf door hun entoesiasties vuma het geheim verraden. We hebben opgemerkt, dat ze zo geestdriftig vuma als de isanuse dicht bij het verborgen ding komt, dat hij moeilik meer twijfelen kan, waar het is. Behendig zijn ze echter in hoge mate. En dat ze goede psychologen zijn (altijd van de natuurmens) zullen we volmondig erkennen. In de Bantustudie komen we hierop terug, want de eigelike deskundigen in het ruiken zijn in Swazieland. Dat erkennen de amaNdebele ook. [1])

Een soort divinatie, die algemeen onder de amaNdebele wordt beoefend en bij hen ook wel van de vroegste tijden af inheems was, is het „dolosgooien". De amaNdebele spreken van de *indawula,* (Het prefiix is saamgetrokken uit *izi,* wat in het siNdebele meer voorkomt.) Deze indawula zijn de tali uit de achterpoten van dieren. De Afrikaners noemen ze *dolosse.* Wat de afleiding van dit woord betreft schrijft Prof. T. H. le Roux 11-3-21: „Die ou opvatting was altoos dat dit aan die Bantoe tale ontleen is, welke weet ek nie juis nie. Aan die

---

[1]) Eens kwam ik bij een kafferstad, waar juist een isanuse bezig was met „ruiken". Ik voegde mij bij de mannen, maar hield haar toch in het oog. Opeens kwam het bij mij op om iets voor haar te verbergen en haar ruikerschap op de proef te stellen. Ik zond een jongen ongemerkt om mijn fotografie-toestel te halen. Hiervan wist niemand, want ik had de jongen terzijde geroepen en het hem gefluisterd. Zij had het in geen geval gemerkt, want zij stond achter de hut en was bezig met een groep vrouwen. Ik ging toen in de nabijheid staan om te kijken, wat er plaatsvond. Plotseling hield ze op en werd boos; zij kwam naar me toe en vroeg me waarom ik haar hart zo „kwelde", want zij voelde het, dat ik iets voor haar wilde verbergen en een portret van haar nemen. Ik was enigszins uit het veld geslagen door deze gedachtenlezing, die ik niet vermoed had. Ik kalmeerde haar door te zeggen, dat ik dit straks zou doen. Zij deed niets meer en wachtte af wat ik zou doen. Toen de jongen kwam, verborg ik een shilling, terwijl het vuma-groepje het niet merkte. Zij was ondertussen weggegaan. Dadelik toen de vuma begon, kwam zij aangerend; begon hartstochtelik te dansen en te zingen. De divinatie duurde een half uur; zij kon echter niets vinden en liep boos weg. De omstanders konden niet geloven, dat er werkelik iets verborgen was, totdat ik de shilling voor aller ogen te voorschijn haalde. En wat het merkwaardigste is, men kon niet geloven, dat de mislukking bij de isanuse lag. Een vrouw (die al gedoopt is), een oude bekende, stormde op mij af en zeide: „geef hier die shilling, jij kunt niet goed verbergen, ik zal het doen." Zij stak die in haar mond. Zij begonnen opnieuw te vuma, de isanuse kwam terug, danste en zong; en binnen tien minuten haalde ze de shilling te voorschijn met een triomfantelike blik naar mij, alsof ze zeggen wilde: „zie je wel, het niet vinden ligt niet aan mijn onbekwaamheid, maar aan jou onbekwaamheid om het goed te verbergen". Natuurlik waren alle omstanders het met haar roerend eens.

ander kant sou dit baie vreemd wees, want dis 'n woord wat veral in die Westelike Provinsie so bekend is as iets, waar daar tog geen sprake van Bantoe invloed kan wees nie, of dit moet wees van die kant van die neger slawe van vroeer dae. Dan is daar die ander afleiding dat dit 'n vervorming is van dobbelos, wat op sigself nie onaanneemlik is nie, aangesien die uitspraak „dôl" met 'n gerekte o, nog bestaan". Fritsch leidt het af van *talus*. Wij twijfelen eraan of de kolonisten zoveel Latijn kenden. Gewone Nederlanders zoals zij waren, weten niet wat een talus is. De saamtrekking uit dobbelos is natuurlik mogelik. Maar de indawula zijn geen ossen om mee te dobbelen. De Afrikaanse kinderen spelen er ook niet mee als een dobbelspel. Wat die oude opvatting was en van welke Bantutaal ze het afleidden, weten we niet. Het komt ons voor, dat het afgeleid is van *dolo* d.i. de knie, en bij dieren de enkel. Dat voor het Afrikaanse kind een dolos is de os (in hun spel fungeren die tali als ossen), die uit de *dolo* komt, lijkt ons heel natuurlik. De Afrikaanse kinderen wisten toch zeker meer van Bantu talen dan van Latijn, en soms meer dan van Hollands. De vraag is alleen, wanneer dit woord algemeen gebruikelik is geworden onder de Afrikaners. Dit kunnen wij niet beoordelen. De eerste kaffers, waarmee de kolonisten in aanraking kwamen, gebruikten dit woord. De amaXosa hebben *idolo* en de baSuthu me-*tholo*. De amaNdebele hebben ook de aspiratie dus eigelik *idholo*. De verwisseling van *t* en *d* tussen de westelike en oostelike groep is een gewoon verschijnsel, waar we reeds al op gewezen hebben. Voor liefhebbers van vergelijkende taalstudie zou het niet onaardig zijn na te gaan in hoeverre dit weer samenhangt met *talus*.

We hebben verschillende dolosgooiers geraadpleegd; de overeenkomst is echter zo groot, dat we menen te kunnen volstaan met de bespreking van een, die ons de beste leek. De dolossen mogen verschillen, het verklarings-principe is overal hetzelfde. De tali moeten uitgesneden worden, voordat de enkel, waarin ze zitten gebraden of gekookt is, want anders zou de *amandhla* eruit zijn; onder die amandhla worde hier verstaan de magiese kracht, het geestelik divinatie-beginsel. En dan worden alleen de tali genomen van dieren, die voor speciale gelegenheden zijn geslacht of onder belangrijke gebeurtenissen zijn gedood. Hier wordt bijna dezelfde konsideratie gebruikt

als bij de neger in het kiezen van een fetish. Verder hangt indawula samen met *lawula;* schertsen, spreken, kommanderen, waarzeggen. Hiermee verwant is *ubulawu*, love-charm voor een meisje; het ding, dat spreken moet tot het meisje ten behoeve van een liefhebber; met macht, met magiese werking spreken. De indawula zijn dus voorwerpen, die ons de geheime dingen met magiese werking verkondigen. Gevraagd, wie door die indawula nu eigelik spreekt, antwoorden zij: Zimu of de abezimu. Hier dus een dooreenstrengeling van religie, ancestrolatrie en magie. De tali moeten witgewassen worden in een mengsel, waarin vooral de witte excrementen van de wolf niet mogen ontbreken (amasimba empisi). Deze kleur der excrementen schijnt haar ontstaan te danken aan het botten verorberen der wolven. In de tegenwoordige tijden een schaars artikel, waarvoor veel geld geboden wordt! De leerling wordt eerst onderwezen in de namen der tali, de benaming van de positie, waarin ze vallen en de kombinatie van verschillende posities. Maar het is ook noodzakelik voor hem om „medicijnen" te drinken. Een ritsig, jong bokje wordt geslacht en met allerlei andere ingrediënten gekookt en dat heerlik mengsel is zijn eerste drank. De tali worden met medicijnen gewassen, dat aftreksel moet hij ook innemen. Als hij dit alles gedronken heeft, worden de tali geworpen en moet hij ongeziens raden, hoe ze gevallen zijn. Lukt dit, dan is het een bewijs, dat hij ze in zijn geest opgenomen heeft. De medicijnen hebben de bedoeling hem de tali indachtig te maken (*khumbula* = doen herinneren). Hij heeft immers een aftreksel van hen gedronken, zij zijn dus met zijn systeem één geworden. Gelukt het nog niet, dan worden andere dolossen of stukjes ervan fijn gemalen en in zijn drank gedaan. In elk geval, de leerling (mloyile) moet *sela indawula*, de dolossen drinken.

De tali worden in beide handen genomen, *pthu pthu pthu* er op geblazen en dan zo geworpen, dat zij uit elkaar vallen. De nyanga praat voortdurend met de indawula in een vreemde taal, wat wij hoorden was sePedi.

Ziet hij bij de eerste worp geen genoegzame verklaring mogelik, dan werpt hij ze weer. Of hij geeft ze aan degene, die hem raadpleegt, om te werpen. Er is meer kans voor als de tali in aanraking komen met hem of liever hij met hen. Zij toch moeten vertellen, wat hij hebben wil en aangeven, hoe hij

dat verkrijgen kan. Daartoe is aanraking met hem genoeg.

Het aantal varieert, maar meestal hebben ze ongeveer veertig. Beginners hebben natuurlik slechts enkele. Wij geven hier het stel van onze vriend uit de Masombuka Thabethe-familie.

Eigelik zijn er vier voorwerpen, die het wezen, het centrum uitmaken van het hele stel. En deze zijn geen eigelike tali, maar zijn vervaardigd uit de klauwen van zekere runderen.

A is de grootste en is gemaakt van het uiterste puntje van de klauw van de os, die geslacht is bij het huwelik van de eigenaar. A heeft dus 4 vlakken: a. de kant waar het dier op gelopen heeft; b. de buitenkant; c. de binnenkant; d. de holle achterkant. Op een van deze vlakken kan A dus bij het werpen vallen. Men kan dus krijgen:

A a: de positie heet *Mararu* en wijst aan pijn in de zijde; vlak c wijst de richting aan.

A b: de positie heet *Merekwa* en wijst aan pijn in de rug; vlak a geeft de richting aan.

A c; de positie heet *Mararu wa kubudhuna* en wijst aan een inwendige ziekte b.v. maagpijn; vlak a geeft de richting aan.

A d: de positie heet *Mararu we thaχethala* en wijst aan hoofdpijn; vlak a geeft de richting aan.

B heeft dezelfde vorm als A, maar is iets kleiner en komt uit de klauw van de stier, die geslacht is toen zijn jongere broer trouwde. A en B zijn van manlike dieren genomen en wijzen dus op mànlike wezens. B heeft dezelfde vlakken als A, dus ook hier krijgt men:

B a: de positie heet *Mrarwana* en wijst aan pijn in de zijde; vlak c geeft de richting aan.

B b: de positie heet *Isandhla* en wijst aan pijn in de rug; vlak a geeft de richting aan.

B c: de positie heet *Mrarwana wa silesile* en wijst aan pijn in de maag; vlak a geeft de richting aan.

B d: de positie heet *Mrarwana wa mashiyanyana* en wijst aan pijn in het hoofd; vlak a geeft de richting aan.

C is een schijfje van de klauw van de koe geslacht bij de bruiloft van de eigenaar, heeft een platte langwerpige vorm en maar twee vlakken; a. de buitenkant en b. de binnenkant. C kan dus op twee vlakken vallen, maar in vier richtingen

wijzen n.l. Oost, West, Zuid en Noord. Bij C kan men dus krijgen:

C a O: de positie heet *Thwaχalima* en wijst aan een ziekte „wat die lijf brand", b.v. koorts.

C a Z: de positie heet *Ihlangele* en wijst aan, dat er iets weg is van de raadpleger en dat hij het zoekt.

C a W: de positie heet *Esilesile* en wijst aan, dat hij niet vinden zal, wat hij zoekt.

C a N: de positie heet *Sitshoχa* en wijst aan een kwaal als b.v. waterzucht.

Valt C op het andere vlak dan krijgt men:

C b O: de positie heet *χwame* en wijst aan pijn in de voeten.

C b Z: de positie heet *χwame*. Ook C b W en C b N heten zo en wijzen aan pijn in de onderste ledematen.

D is een dergelik schijfje maar iets kleiner en afkomstig van van de koe, geslacht op de bruiloft van zijn jongere broer. Hier krijgt men:

D a O: de positie heet *Muhlangulala*; wijst aan oogpijn.

D a Z: de positie heet *Maphakuru;* wijst aan oorpijn.

D a W: de positie heet *Mtshupe;* wijst aan pijn bij de navel; de mensen zijn weggetrokken.

D a N: de positie heet: *Umhlangulana*; wijst aan *ukuthuka* = schrik, vrees.

Valt D op vlak b, dan krijgt men:

D b O: de positie heet: *χwamane*; wijst aan „asem trek toe", d. i. asthma en allerlei benauwdheid.

D b Z: de positie heet: *χwamane*; wijst hetzelfde aan maar bij een ander dan degene, die konsulteert.

D b W: de positie heet: *Isiluma*; wijst aan iets, dat bijt in de maag: krampen en steken in de maag.

D b N: de positie heet: *ingope*; khombisa imkhono = wijst aan pijn in schouders en armen.

C en D komen van vrouwelike dieren, en wijzen dus vrouwelike wezens aan.

Nu is de positie van elk apart bezien. Bij het werpen krijgt men te doen met gekombineerde posities, die weer afzonderlike namen dragen. A B C en D beslissen voornaamlik bij ziekte; de tali dienen dan om de positie te bevestigen of duideliker te maken. Voor andere gevallen is hun positie beslissend. Zij zijn:

E. een stukje van de talus van de stier, die geslacht is toen zijn vader ziek was en er gethethelela werd.
F. een stukje van de talus van een koe, die onvruchtbaar was en door de Manala geslacht werd bij het feest van de *Luma* (feest der eerstelingen).
G. een stukje van de talus van een zwangere koe door Matsitsi geslacht voor zijn vrouw (Matsitsi is de nog levende zoon van Mabogo.)
H. van *ifene* = de baviaan, vier tali; twee Manlik en twee Vrouwlik.
I. van *Impala* = de rodebok M. en V.
J. van *Ingulube emangweni* = het wilde zwijn; M. en V.
K. van *Iqina* = de steenbok ; 2 grote, M. en V.; 2 kleine M..en V.
L. van *Mlimu* = de miereneter; M. en V.
M. van *Ihlangu* = de rietbok; M. en V.
N. van *Iphunzi* = de duiker; 2 grote, M. en V. 2 kleine, M. en V.
O. van *Imvu* = het schaap; M. en V.
P. van *Imbuzi* = geit; 2 M. en 2 V.
Q. van *Itsepe* = springbok; M. en V.
R. van *Inungu* = stekelvarken; M.
S. van *Ikχuru* = de schildpad, 2 grote, M. en V.; 2 kleine, M. en V.
T. van *Malwandlhe* = schelpen; 2 M. 2 V.; 1 kleine.

H. zijn gedood op een jachtpartij onder Nyabela, I, onder Nompuru; J. nabij de Namshaχelo; verder alle andere door de eigenaar zelf, in het Pretoria distrikt. De schelpen heeft hij van zijn vader, die ook een nyanga was.

Deze dienen om de aanwijzing van de eerste vier toe te lichten, uit te breiden en algemeen te maken. Het vereischt een verbazend kombinatie vermogen om uit de val van deze 44 voorwerpen een verklaring af te leiden. [1])

---

[1]) Een konsult ter toelichting: Ik had bericht van mijn vrouw gekregen, dat zij in Nederland aan ischias leed. Mijn vriend wist, dat mijn familie in Euorpa vertoefde en verder niets. Ik kwam bij hem terwijl hij met een ander zat te praten. Ik wierp een shilling voor hem neer zonder een woord te zeggen. Hij nam het huiden kokertje, waar de indawula geborgen worden en gooide ze voorzichtig uit op een biezen mat, die voor hem uitgespreid lag. Na enig gemompel en gepraat met de indawula zei hij: u wilt iets van uw famielie weten? Ja. Hij legde de tali in mijn handen om ze te werpen. Ik deed dit zo goed

Nog een paar algemene opmerkingen, in verband met de magiese opvattingen.

De meeste voorwerpen, die om de hals van klein en groot gedragen worden, zijn *indatha:* afweermiddelen tegen toverij. Zij krijgen die natuurlik bij de nyangas.

Wanneer ouders veel jonge kinderen verliezen, gaan ze naar de nyanga om te vragen wat de oorzaak ervan is. Is dit van Zimu — dan moet gethethelela worden, want *wa lwa umbeleko* = (door Zimu) werd hun de geboorte geweigerd. Maar is het door tovenaars, dan geeft hij de nodige middelen.

Iemand, die door de bliksem getroffen is, moet op een vochtige plaats begraven worden, anders trekt de bliksem hem er weer uit. Maar het vochtige zal de bliksem blussen, zodat hij daar veilig ligt.

Een dier, dat bij baring sterft, mag door een vrouw, in de kracht van haar leven, niet gegeten worden, anders erft zij die eigenschap over en krijgt in elk geval een *mbelekwa elukhuni* = moeilike baring; of zij wordt *nyumba* = steriel; of zij sterft in het eerstvolgende kraambed.

Sexuele gemeenschap met een zwangere vrouw is alleen geoorloofd voor haar echtgenoot. Gemeenschap met anderen zou veroorzaken, dat het kind sterft of dat de echtgenoot ziek wordt. Daarom zal een vrouw, zodra ze zwangerschap bij zich gewaar wordt, haar buik zorgvuldig bedekken.

---

als ik kon. Weer een gemompel in sePedi taal. Na enige overweging zei hij: je hebt een brief gehad. Ja. De inkosikazi (mijn vrouw) is ziek, zij heeft pijn in de zij. Maar het is op het ogenblik al beter. Heeft zij een klein kind? Neen, zei ik, een jongentje van vier jaar. Maar dan: *inkosikazi ithwele* = mevrouw is in verwachting, en het zal heel spoedig gebeuren; ik zie de *umbelethisi* (de baker) nabij haar. Hebt u daar dan niets van gehoord? Zeker, maar ik weet niet wanneer het gebeuren zal.

Een paar dagen later kreeg ik een kabel dat er een meisje geboren was. Ik ga weer naar mijn vriend. Hij werpt weer zijn indawula. Het is al gebeurd! riep hij uit. Maar is het een jongen of een meisje? vroeg ik. Wel, het is een jongen, want, zie vlak voor C ligt de kleine manlike steenbok met zijn achterzijde naar C gekeerd. (Al was zijn voorkant naar C gekeerd en al lag hij op zijn zij, dan zou het nog een jongen aanduiden). Zou het heus wel zo zijn? Hij neemt ze op en zegt: de indawula zeggen dat u een meisje begeert. Dat was waar, maar ik zweeg. Hij werpt ze weer, en nogmaals een dergelike positie: het is een jongen! Ja, maar het telegram zegt dat het een meisje is. Wel, zegt hij, zij jokken ook wel eens! Hiermee maakte hij zich er af.

De nyanga trekt zijn konklusies uit de positie waarin zijn indawula vallen. Maar dit in verband met de inlichtingen, die hij zijn raadpleger ontlokt, door te redeneren van het algemene tot het biezondere.

Voor Soqaleni was een toverzaak aanhangig van iemand, die klaagde dat een ander zijn geiten had betoverd, want zij zaten vol schurft (*brandziekte*). De uitspraak was, dat hij een nyanga moest zoeken, die zijn geiten kon genezen en de ziekte overzetten op de geiten van de aangeklaagde!

Zaad wordt „gedokterd" voor het gezaaid wordt. Het beste middel daarvoor is mensenvet. Dat is natuurlik maar één van de bestanddelen. Het is ook niet nodig om al het zaad te dokteren, alleen maar het eerste gedeelte dat gezaaid wordt, al is het ook maar de eerste handvol, die gestrooid wordt. Voor de koninklike landerijen geldt dit bovenal. De nyang' ekosi heeft altijd mensenvet in voorraad; de andere nyangas zeker ook wel. Voor nog meer doeleinden wordt het gebruikt.

Een Masombuka zei: dat het allemaal leugens waren, want het graan van andere menschen groeit evengoed! Maar het vruchtbaarste zaad is, dat men door bedelen verkrijgt; dit heet *khombela imbewu* = het zaad aanwijzen ten behoeve van. Bij een nieuw aangelegde akker, het eerste land van een vrouw, moet haar eerstgeborene eerst een paar korrels op het land werpen, voordat de moeder voortgaat met het zaaien en bewerken.

Wanneer een krokodil *(ingwenya)* iemand gebeten heeft en het is hem gelukt zich los te wringen van het dier, komt hij niet in de stad; hij blijft op een afstand buiten de stad staan roepen en vertelt dat een krokodil hem „aangeblazen" heeft; verzoekt dan vriendelik om zijn familie tot hem uit te zenden en vlucht met hen naar een andere stam. Hij mag op zijn oude woonplaats niet meer wonen, want dan zullen allen een besmettelike ziekte krijgen en boze zweren op hun lichamen uitslaan.

Heeft iemand een krokodil gedood, dan wordt een schaap geslacht en vindt er een beroking plaats; de krokodil wordt gevild en het vlees begraven — anders nemen de baloyi het voor hun tovermiddelen! De huid wordt mee naar huis genomen. In de stad wordt een stukje van die huid gebrand en allen moeten daaraan ruiken, om zware hoest en verkoudheid af te weren. Want die een krokodil doodt, krijgt zware verkoudheid en zijn stadgenoten ook, als ze niet dit voorbehoedmiddel nemen.

Het spreekt vanzelf, dat de leerling-nyanga veel moet doormaken voor hij een goede dolosgooier, ruiker of herbalist is.

Men moet er aanleg voor hebben. De ontvankelikheid voor deze gewichtige bedrijvigheid toont zich allereerst in abnormale geestelike verschijnselen. Wanneer iemand neurotiese of hysteriese aanvallen heeft, wordt algemeen geloofd, dat dit het begin is van zijn nyangaschap. En dan, als hij zich aangeeft, volgt een moeilike leerschool. Als echter de zware proef is doorstaan, treedt hij op in de praktijk. Dit eerste optreden heet *thwasa* = voor het eerst verschijnen; een woord, dat ook voor de eerste verschijning van de maan gebruikt wordt. Eigenaardig, dat ook de naam van deze personen dezelfde is als voor de maan n.l. *nyanga*. De etymologie van beide woorden zal in onze Bantustudie nagegaan worden, omdat zij bij vele stammen voorkomen. Daar zal tevens ingegaan worden op de maanverering bij de Bantus.

De steenhopen, waarover zoveel geschreven is, zijn geen graven zoals beweerd wordt; want zij staan soms op rotsachtige plaatsen. De heer du Plooy meende, dat het zuiver gedenktekenen waren ter herinnering aan een roemrijke en triomfantelike doortocht. Dat ieder voorbijganger daar een steen of iets anders bijvoegt, zou dan moeten betekenen, dat hij deelt in de roem van zijn natie. Zij worden door het leger opgericht en door de nyanga's „gedokterd". „Nach unserer Meinung", zegt Merensky, „sind es von Zauberern zum Schutz und zur Abwehr feindlicher Einfälle errichtete Grenzschutzwehren". [1]) Wij menen, dat deze verklaring dichter bij de waarheid komt. Als men nu maar die Zauberer opvat als de officiele nyanga's van het leger en dus van de stam, dan is men bij de waarheid. Het is een door het leger opgericht magies fort, om vijandelike achtervolging of latere invallen te neutraliseren. Ieder, die daartoe een steen, of wat ook al bijvoegt, verklaart zich solidair met de stam en voegt als het ware zijn deel er aan toe, om de magiese kracht te handhaven of te versterken. Dit schijnt ons de betekenis te zijn, die de *isicoχo* bij de amaNdebele heeft; wat hij bij de andere stammen betekent, zullen wij in de Bantustudie onderzoeken.

In de geschiedenis is gesproken over de *Namχali* en het een en ander over dit geheimzinnig voorwerp meegedeeld. Het behoort bij de regalia en is een onontbeerlik bezit voor de

---

[1]) A. a. O. S. 132.

koning. Het is een kleine, ronde mand zonder opening. Niemand weet wat er in zit. Moyeni hield vol, dat er een mens in zat. In elk geval, als zij Zimu om regen smeken dan spreken zij met de Mxali. [1]) Een wonderlik ding! Het kan spreken, hardlopen, rollen. Alleen de koning weet hoe ermee om te gaan. Hij alleen raadpleegt dan ook de Mχali en *thethelela* daarbij. In geval van oorlog ondervraagt hij de Mχali en als deze dan huilt, is het voor hem een teken van weigering en ziet hij van zijn voornemen af. Maar lacht de Mχali, dan is dit een bewijs van toestemming en heeft hij alle vrijmoedigheid om zich ten oorlog voor te bereiden. Of het waar is, hebben wij niet kunnen uitvinden, maar Moyeni beweerde, dat de Mahlangu het veroverd hebben op de *BakaMaχali*, een zekere stam, vandaar die naam: *Namχali*. Moyeni is een van hen, die vast geloven, dat de Namχali onvernietigbaar is en dus nog bestaat ergens in een ander land waar, het weggeborgen is. De Namχali was nooit in de stad, niemand bewaakte het, maar het werd door de koning ergens in de bergen verborgen en daar door hem geraadpleegd. Dit feit versterkt natuurlik het vermoeden van Moyeni en anderen, dat de soldaten van Mzilikazi het niet gevonden hebben. Later heeft de koning het op een veiliger plaats geborgen, waar het nog is, maar niemand weet het. De Namχali blijkt dus geweest te zijn het goddelijk orakel, dat de koning raadpleegde in moeilike omstandigheden. Een middel om de stem van Zimu te vernemen, in verband met stam-aangelegenheden. Dit was echter geen fetish.

Wanneer een tijger gedood is, wordt die naar de koning gebracht. Een speciale kok vilt hem en kookt het vlees. De jonge veehoeders worden geroepen om het vleesch te eten. Die kok heet *Somdhlalo*. Dit woord hangt samen met *dhlala* = spelen. De jongens moeten springen als honden om het vlees uit de hand van de Somdhlalo te happen. Hij houdt het in de hoogte en die het niet goed genoeg naar zijn zin hapt, wordt geslagen. Onder deze bedrijvigheid zingen zij: „*Somdhlalo* ho' *ho*". De bedoeling van deze soort van sport is magies van aard. Met het vlees van een leeuw wordt evenzo gehandeld. Het eten van het vlees van tijgers en leeuwen kan geen

---

[1]) Na ba bawa i zulu ku Zimu ba khuluma neMχali.

andere bedoeling hebben, dan om het karakter van die dieren over te brengen in de jongens. Hun rapheid, moed en wreedheid zijn nodig voor de toekomstige krijgers van de koning.

Een vallende ster is altijd een bewijs van een of ander onheil. Het kan zijn een oorlog, die op handen is of een epidemie.

Een komeet = *ikwekweze* is een slecht voorteken. Bij maansverduistering roepen ze: *i nyanga i file*, de maan is gestorven; mannen, vrouwen en kinderen rennen naar het naastbijzijnde water om zich geheel te wassen. Dit doen ze naar analogie van het gewone gebruik na een begrafenis. Zij gaan zich dus reinigen in verband met magiese invloeden, die op hen kunnen werken uit de gestorven maan. Zonsverduistering is een heel slecht voorteken; aardbeving = *isilumayeni* is een bewijs, dat een koning van een ander volk stervende of alreeds gestorven is. Het is ons niet gelukt hier meer van te weten te komen.

Als een staaltje van hun geloof in magiese invloeden wordt verhaald: „als Sekukuni mit Mapoch Krieg führen woltte, fand Letzterer vor seinem Kraal eines Morgens einen Kornkorb, aus welchem ein Rhinoceroskopf hervorschaute. Ein panischer Schrecken ergreift die ganze Bevölkerung: den Kopf hat uns Sekukuni geschickt, um uns zu verzauberen. Mapoch — selbst ein groszer Zauberer-weisz sich zu helfen. Er versammelt alle seine Zauberer die sich mit Gesten um den Kopf herstellen und auf ihn losschlagen mit den Worten: „Rhinoceroskopf steh auf, Rhinoceroskopf steh auf". Nachdem sie dies eine Weile fortgesetzt haben, geben sie die Erklärung ab: „Da der Kopf allein nicht gehen will, so musz man ihn forttragen und zwar dahin, von wo er gekommen ist; nämlich nach Sekukuni's Land." In der nächsten Nacht werden Korb und Kopf über die Grenze geschaft, und die Herzen sind erleichtert, der Bann ist ja gebrochen". [1])

Mabhogo is door Kwalimba de koning der Mopoko doodgetoverd, want de dolossen hebben deze aangewezen als de schuldige; ook Swazi *izanuse* hebben dat bevestigd. Hij is natuurlik gewroken. Later is Soqalení ook door toverij omgekomen. Zover men de schúldigen kon opsporen, zijn zij omgebracht. De meeste sterfgevallen hebben hun oorzaak in toverij. De

[1]) *Maleo,* a. a. O. S. 58.

dood is een wet van Zimu, en toch hebben de aktuele sterfgevallen een magiese auctor. De magie voert de religieuse wet uit.

---

§ 5. SOCIALE ORGANISATIE.

1. *De famielie.*

Om de sociale organisatie der natuurvolken te verstaan, moet men onderscheid maken tussen kleine en grote famielie; de famielie in engere en uitgebreidere zin. De kleine famielie is het oorspronkelike uitgangspunt der sociale ontwikkeling. De kleine famielie is het huisgezin, bestaande uit vader, moeder en kinderen. Dit is de eigelike oercel der gemeenschap. De vader is het hoofd in elk opzicht. Hij is de priester van het gezin, zoals in § 4 is aangetoond. Bij hem berust het gezag, dat meer de vorm van macht en geweld aanneemt, omdat het ethies element op de achtergrond treedt. De zoons, die trouwen, gaan wonen bij de vader, hun woningen groeperen zich om de zijne. De konstructie is cirkelvormig, zowel van het enkele huis als van de groep. De kaffer heeft moeite om een rechte lijn te trekken, maar een cirkel beschrijft hij zeer gemakkelik. Heeft de vader verschillende vrouwen, dan groeperen haar hutten zich ook om de zijne. De oudste zoon van de eerste vrouw is de wettige familiale opvolger van de vader, als hoofd der famielie. Een groep huisgezinnen gaat om lokale redenen, of anderszins uiteen, en sommigen afzonderlik wonen. Dit doet aan het geheel geen afbreuk. De famielie-eenheid blijft bestaan. Die groepering van kleine famielies neemt later de vorm aan van een sociale gemeenschap. Door banden des bloeds blijft de famielie solidair. De famielie is religieus, psychies, sociaal, juridies, fysies één geheel. De famielie bezit, de famielie koopt, verkoopt, erft, is verantwoordelik, etc. De individuen verdwijnen in dit geheel. De persoonlikheid wordt opgelost in de clan. Zo is de famielie niet ontstaan uit de clan, maar de clan is een uitgebreide famielie. De evolutionistiese verklaring vindt bij de amaNdebele geen steun; ook niet bij de andere Bantus, wat later zal worden aangetoond.

Uit elk huisgezin ontwikkelt zich een groepering van huis-

gezinnen of een grote familie. Zo krijgt men verschillende centra van families. Maar allen, die dezelfde familie-naam dragen, blijven familie en zullen nooit onder elkaar trouwen, al is de verwantschapsgraad nog zo ver. De familienaam is de *isibongo* (ook *umthupha.*) Het eerste woord is al bekend uit het voorgaande, het is de prijsnaam, de danknaam, aanspreeknaam van de familie. Umthupha hangt waarschijnlik samen met isithupha = duim. Van twee personen die volkomen op elkaar gelijken, zal men zeggen *bay' izi thupha* = zij zijn twee duimen. Van dit woord is nu een substantief gevormd, om personen aan te duiden, daarom is het prefix *um* aangehecht. Vermoedelik hangt dit weer samen met de manier van groeten. Men geeft maar weinig de hand. Familieleden echter drukken elkaar de hand en grijpen dan elkaars duimen vast. Door umthupha wordt dus te kennen gegeven: allen, die de duimen vastgrijpen.

De verschillende groepen in de grote familie staan elk onder een eigen *umnumzana*, d.i. de oudste zoon uit het eerste huwelik van de kleine familie. Lokaal heet hun stad *umuzi*. De bewoners worden aangeduid door *bawethu* = de onzen of *umthup' ekhethu* = onze familie. De umnumzana wordt ook de *inkosana* = koninkje genoemd of *munomusi* = moeder der stad of *mnigazi wemusi* = de bezitter der stad. Deze persoon staat dus aan het hoofd van een uitgebreide familie en handhaaft daarin de wetten en gebruiken. Alle geschillen komen voor hem. Hij heeft een raad, *amadoda ebandha*, die hem terzijde staat. De regeling der opvolging is bij de stam precies zoals bij de grote familie. De hele konstruktie van de grote familie is ook die van de sociale gemeenschap.

De amaNdebele hebben oorspronkelik bestaan uit de families: Mahlangu, Masombuka, Mabena, Ndala en Nduli. Oorspronkelik waren de eerste drie één familie. Om allerlei oorzaken hebben ze de familie-banden losgemaakt, zodat deze drie onder elkaar konden trouwen. De Masombuka hebben zich later in tweeën gesplitst om te kunnen huwen. Hieruit ziet men, dat buitengewone omstandigheden de familialebanden verbreken. Nood breekt wet. Nu is het mogelik, dat, toen de eerste drie nog één waren, de eerste prins een kind was van een Ndala meisje en daarom de Ndala-familie beschouwd werd als de groep, waaruit de koningin genomen moest worden. Een regel, die

nu niet meer gevolgd wordt, maar waarover nog verschil van mening bestaat. Allen erkennen, dat bij hen wet is om het huwelik exogamies te houden; maar de nood heeft hen gedwongen het een tijd lang endogamies te maken; sinds dien tijd echter hebben zij zich weer streng aan de exogamiese regeling gehouden. In later tijd zijn vele andere famieliegroepen in sociaal verband met de bovengenoemden getreden. Een gebeurtenis, die door hen werd toegejuicht, omdat dit hen in staat stelde de oude wet van exogamie voor goed te bestendigen.

De schoondochter wordt in de famielie van den echtgenoot ingelijfd, heeft alle rechten en verplichtingen van zijn famielie; alleen haar eigen isibongo behoudt ze. Daar kan men, volgens de natuurmens, immers nooit van afstand doen! Haar kinderen dragen de isibongo van de vader. Is zij uit een andere stam, dan legt zij haar nationale klederdracht af, neemt die der amaNdebele aan, verlaat alles, maar behoudt haar isibongo. Dit geldt natuurlik ook van de andere vrouwen, die de vader trouwt. Bij een huwilik met iemand uit de Swazis of de baSuthus heeft echter een Swaziese de voorkeur, want „die baSuthu smeren zich in met „rooiklip"" zei Landabantu. Hier zal wel een andere reden voor zijn. Vermoedelik geven ze de voorkeur aan de Oostelike groep boven de Westelike.

2. *Het huwelik.*

Door de echt ontstaat de famielie, wordt ze versterkt en uitgebreid. De echtelike verbintenis draagt een juridies-formeel karakter. Neiging, wil en liefde zijn daarin wel niet uitgesloten, maar toch niet van overwegend belang. Gedwongen huweliken komen voor en echtverbintenissen uit liefde ook, maar de wet van exogamie mag nooit overtreden worden.

De verwantschapsgraden zijn bij de amaNdebele enigszins anders dan bij andere stammen. Met de dochter van mijn oom van moederskant (malume) mag ik trouwen; dit meisje moet eigelik voor mij de voorkeur hebben boven alle andere. Met de zusters van mijn moeder mag ik niet trouwen, omdat zij mogelike vrouwen van mijn vader zijn en ik dus met mijn moeder zou trouwen. Met haar kinderen mag ik ook niet

trouwen, omdat zij mijn pontenticle zusters zijn. Met de dochter van mijn vader's broeder mag ik niet trouwen, want zij draagt dezelfde isibongo als ik. Maar met mijn zuster's dochter wel, want die draagt een andere isibongo en is dus geen familie. Met de dochters van mijn vrouw's broeder mag ik trouwen; met haar zusters kinderen echter niet; want deze zuster is mijn potentiele vrouw, ik zou dus met mijn eigen kinderen trouwen. Voor mij is dus uitgesloten een huwelik met een meisje uit de manlike linie van vader's kant, omdat dit actueel familie is; en uit de vrouwelike linie van moeder's- en vrouw's kant omdat dit potentieel familie is. Dus er zijn enkele gevallen, waar men ook niet met iemand van een andere isibongo mag trouwen; met eigen isibongo nooit. Dit hangt samen met hun zila-gebruik, een overblijfsel van totemisme, of misschien een begin van totemisme, dat nog niet tot volle toepassing bij hen gekomen is. In deze § wordt „zila" synoniem met „totem" gebruikt; in § 6 wordt in ander verband er op teruggekomen. „Zila" betekent: zich onthouden van; vgl. § 6.

Elke familie heeft tenminste twee namen. De algemene naam, *isibongo*, en een andere uitsluitend om leden der familie te bedanken, de *isithokozelo*. Als men iets ontvangt van een Mahlangu dan zegt men niet: *Mahlangu*, maar *Umdungwa*. Het uitspreken van de isithokozelo is op zichzelf een uiting van dankzegging. Elke familie heeft iets dat ze *zila*, iets dat voor hen de plaats van een totem inneemt. „Das Wort „Totemismus" soll die merkwürdige Erscheinung bezeichnen, welche im weitesten Sinne als die Vorstellung von einer sehr innigen Verbindung umschrieben werden kann, welche, nach der Auffassung des Naturmenschen, zwischen einer Gruppe verwandter oder als verwandt betrachteter Individuen und einem Gegenstande oder Naturwesen besteht. Meistens ist es ein Naturwesen, und unter diesen besonders ein Tier und eine Pflanze. Dieses Naturwesen ist der „Totem", und das Verhältnis, worin der Naturmensch dazu zu stehen glaubt, ist meistens das der Verwandtschaft. Immer ist es eine sehr innige Gemeinschaft. Er betrachtet sich als sehr nahe verwandt met dem Tiere oder der Pflanze, die sein Totem ist. Diese Auffassung geht so weit, dass er sich selbst und mit ihm seine Stammgenossen so eins fühlt mit dem Totem, dass er, falls der Totem ein Tier ist, sich und seine Genossen als zu derselben Tiergattung gehörig be-

trachtet. Er identificiert sich also mit seinem Totem". [1]) En als laatste definitie van Frazer (want hij heeft nogal eens zijn mening over dit onderwerp gewijzigd) kan men beschouwen: „a totem is commonly a class of natural objects, usually a species of animals or plants, with which a savage identifies himself in a curious way imagining that he himself and his kinsfolk are for all practical purposes kangeroos, or emus, rats or bats, hawks or cochatoos, yams or grass-seed, and so on......." [2]) Het totemisme is dus zulk een relatie van verwantschap en gemeenschap met zijn totem, dat men zich daarmee vereenzelvigt. Of deze definitie kan gelden voor de totemistiese verschijnselen, die zich onder de amaNdebele openbaren, zal blijken uit het vervolg. Op het spoor van deze geheimzinnige zaak zijn we gekomen door een mededeling van de heer du Plooy. Hij wist niet wat het was, maar herinnerde zich, dat er een zeker gebruik onder hen was in verband met de kwartel. Landabantu vertelde, dat uit alle famielies der amaNdebele er personen zijn, die de kwartel vereren, zij *zila* die; zij eten hem niet, zij mogen hem niet doden. Zij beweren, dat zij van de kwartel afstammen; hij is famielie van hen; naar hem noemen zij zich ook wel *aba-ka-siThimbili* = die van de kwartel. Later vond ik, dat dit alleen de famielie Masombuka gold. Zij eten hem niet omdat ze bang zijn, dat ze *(imbonya)* schurft zullen krijgen. Eens vroeg ik een oude man waarom hij geen kwartel at, en met een verontwaardigd gezicht zei hij woedend: „hoe is het mogelik, hij zal mij immers met schurft begieten". [3]) Weer met du Plooy er over sprekende, herinnerde hij zich, dat hij vroeger een jonge kaffer in dienst had, die een zekere koe niet melken kon, omdat, naar hij voorgaf, haar spenen te hard waren. Alle koeien kon hij melken, maar alleen die ene niet. Eindelik vond du Plooy de ware oorzaak door het spotten van de andere jongens. Hij hoorde hen namelik zeggen: „het is hem te machtig, hij is bang om zijn moeder te melken". [4]) Die koe had een bruine kleur en een gele bek. De jongen was uit de

---

[1]) *Religion und Soziales Leben bei den Naturvölkern* von Dr. H. Visscher, Bonn 1911, S. 298.

[2]) *The belief in immortality,* by J. G. Frazer, vol. I, p. 95.

[3]) Xauk, kanti i zangi thela ngekhwekhwe.

[4]) U y'ehluleka, u y'esaba uku senga u nina.

familie Umfuya-komo, en deze familie ontziet het bruine beest met gele bek. [1]) Als een zodanig kalf onder de kudde geboren wordt, laten ze het dadelik afmaken. Zo vond ik verder, niet zonder moeite, dat elke familie iets *zila*. De koninklike familie Mahlangu *zila* de rietbok = *(ihlangu)* [2]) De Masangu zila *isangu*, d. i. de dagga of hennep. Landabantu, zelf een Masangu, verzekerde, dat zij niets *zila*; hij had er nooit van gehoord. Het is wel wonderlik, want Landabantu zal ons geen leugen vertellen of iets voor ons verbergen. Hij staat onder de oudere generatie alleen. Onder de jongeren zal men enkelen aantreffen, die niet weten wat hun familie-*zila* is; de meesten weten het heel goed. Sommigen zijn nog streng omtrent de nakoming van de zila, maar anderen schijnen zich daar niet veel meer om te bekommeren. De familie Masimula zila het wilde zwijn; de Masilela de duiker; de Umdhlangwe umkwebane, een soort vogel; de Maphangela de reebok; de Mti-munye het rund zonder hoornen; de Nduli de mambaslang. De Ndala familie zila de baviaan. *(ifene)* Zij mogen die niet doden. [3]) En als zij een gedode aantreffen, zullen zij de staart nemen en over het aangezicht strijken; de bedoeling van deze eigenaardige handeling is, naar hun bewering, om hun ogen te versterken. Ook een levende baviaan, die zij aantreffen, moet voor hen vastgehouden worden, om deze ceremonie te kunnen volbrengen. Bij de bovengenoemde gevallen kan men niet anders dan aan totemisme denken, want hier geldt het dieren en planten. Maar krijgt men gevallen, zoals die van de families BakaShoba en Mguni, dan lijkt het twijfelachtig. De BakaShoba zila namelik *ishoba* = de staartpluim van het rund. Men kan hier nog denken aan het pars pro toto. Maar het totum zila zij niet, wel het pars. En de Mguni zila *ubuthongo* = de slaap d. i. een Mguni mag niet, als hij 's morgens opstaat, zich de slaap uit de ogen wrijven met de handen, maar moet die met water uitwassen. Dit is al een heel wonderlik totem! Maar in elk geval, zij, die hetzelfde dier of dezelfde plant of wat ook al zila,

---

[1]) Zila ikholo, ithlaba.

[2]) Anderen beweren *umhlangu* = een struik, de wilde lemoendoorn; of: *inumba* = een variatie van de lemoendoorn.

[3]) Bij de amaNdebele vindt men ook de eigenaardige traditie, dat de apen eens mensen zijn geweest, lui zijn geworden om te werken en daarom door Zimu zijn weggejaagd. Of de zila van de Ndala familie hiermee in verband staat, konden we niet vinden.

mogen niet met elkaar trouwen. De enige uitzondering, die wij op deze regel gevonden hebben, is bij de Masombuka. Deze familie bestaat uit twee sekties: Thamane en Thabethe. Beide afdelingen zila de isithimbili = de kwartel, en toch trouwen ze onder elkaar. Ik sprak met hen er over, dat dit toch eigelik niet mocht. Toen kwam de mededeling eruit, dat ze terwille van het volksbelang zich verdeeld hadden, en dat zij vroeger weer van de Mahlangu en Mabena afgescheiden waren, om dezelfde reden. Maar toen hadden zij een andere zila aangenomen en Mabena ook, want deze zila *umbuduma*. = het zwart-wildebeest. Een Mahlangu, die het gesprek bijwoonde, ontkende dit en vond dat het onjuist voorgesteld was. „De Masombuka doen verkeerd, want zij nemen hun zusters ten huwelik". [1]) Dit geval bewijst echter, dat zij niet spoedig er toe overgaan om van zila te veranderen. De moeilikheid ware toch gemakkelik opgelost, doordat de ene sektie een ander totem koos. Dit schijnt vroeger gedaan te zijn door de drie groepen van de koninklike famielie, als we tenminste hun voorgewende eenheid aannemen. Volkomen zekerheid hebben we hieromtrent niet. Dit is zo lang geleden, dat zij het ook niet meer precies weten. Een ander geval is ons ook nog duister: een Mahlangu trouwt niet met een Kabeni. De Kabeni zila iets anders n.l. de wilde hond, *idatja*; hun isithokozelo is *Hlalithwa*. Dit woord is blijkbaar een verndebelisering van het sePedi *hlarirwa*, dat hetzelfde betekent als idatja, n.l.: wilde hond. Dit verbod heeft dus een andere reden dan een totemistiese. De Kabeni leveren de officiele nyangas voor de koning. Uit de Kabeni komt ook de badelani of menseneter, die bij de besnijdenisrite besproken zal worden. Zij zila de wilde hond, het afschuwlikste dier voor de amaNdebele. Waarschijnlik zijn ze geen echte amaNdebele. Dit kunnen de redenen zijn, waarom zij niet met de koninklike famielie zich mogen vermaagschappen.

Een verschil van totem vindt men nog bij de familie Sibanyoni. De Sibanyoni onder de amaNdebele zila: *iphangele*, de Guynese (tarentaal) vogel. De famielie van dezelfde naam onder de Swazies zila: *imvemve*, het kwikstaartje. In de Bantustudie zal er gelegenheid zijn om dieper hierop in te gaan. Nu volgt een lijst van de familienamen met hun izithokozelo en zila.

---

[1]) Ba ya thathana na bodade wabo.

Isibongo	Isithokozelo	Zila	
Mahlangu	Mdungwa	rietbok	(ihlangu; umhlangu?)
Masangu	Mkungu	hennep	(isangu)
Thabethe	Masombuka	kwartel	(isithimbili)
Thamane	Skhosana	"	"
Ndala	Mtswini	baviaan	(ifene)
Namsiza	Maqobonga, Mguni	bruin rund m. gele bek	(ekholo ithlaba)
Umfuya-komo	Sindane	"	"
Masimula	Namgidi, Mguni	wild zwijn	(ingulube emangweni)
Nduli	Qaba	mamba	(imamba)
Masilela	Mguni, Dhlambili	duiker	(iphunzi)
BakaTshoba	BakaSwaswa	staartpluim	(itshoba)
Maphangela	Mavuse	reebok	(iliza)
Thubana	Mguni	slaap	(ubuthongo)
Kabeni	Hlalithwa	wilde hond	(idatja = hlarirwa)
Mthi-munye	Nomanziane, Mgoma	rund zonder hoornen	(isincathi)
Mashiyana	Magole		. . . .
Mdhlangwe	Mkwebane	vogel	(umkwebane)
Sithole	Masangani, Mguni		. . . .
Mabuda	Jagazana	olifant	(indhlovu)
Bakandhlovu	. . . .	"	"
Shabango	Mguni		. . . .
Kekana	Mthombeni	"	(indhlovu)
Mhlopeni	Mthombeni	namakwaduif	(mzukulwana)
Sibanyoni	Mkhwananze	Guynesevogel	(iphangele)

Wij gaan nu over tot de behandeling van de gebruiken, in verband met het huwelik en beschrijven de huwelikceremonie van een jongen Ndala met een meisje Mahlangu. Wanneer de jonge Ndala besloten heeft om dat Mahlangu-meisje te trouwen, nodigt hij een paar vrienden om hem te vergezellen. Hij trekt de stoute schoenen aan en gaat haar vader aanzeggen, dat hij zijn dochter begeert. De vader roept haar en vraagt, of ze hem tot man wil hebben; hij behoeft dit echter niet te doen. Zij kan evenwel ook weigeren, al vindt de vader het goed. Stemt ze toe, dan beduidt hij de jongeman, dat het goed is, maar dat hij niet met kinderen over deze gewichtige aangelegenheid wenst te spreken. De aspirant gaat terug en deelt zijn vader mee wat er gebeurd is. Het paar verkeert nu in het eerste stadium van verloving. [1]) Vader Ndala gaat vader Mahlangu een bezoek brengen, om over deze belangrijke zaak van gedachten te wisselen, want het geldt een familiezaak. Hij

[1]) U m bonile = hij (zij) heeft hem (haar) gezien; of u funile = hij heeft gezocht.

begint met de woorden: „Mahlangu, gij kunt mij helpen met nakroost". [1]) Een eigenaardige zegswijze. Mahlangu weet door dit gezegde er alles van. De zaak wordt rijpelik besproken en vooral een voorlopige regeling getroffen met betrekking tot de prijs, die de familie Ndala moet betalen. Thuisgekomen wordt met de andere familieleden plannen beraamd om de huweliksschat, bestaande uit dieren, bij elkaar te krijgen. Als dit gelukt is, wordt de bruidegomsjonker (*umiyezane*) met een paar geleiders naar de stad van het meisje gezonden. Zij dragen de *umsila*, de pluim van zwarte struisvogelvederen, aan een lange stok gehecht. Bij de stad van het meisje gekomen, gaat de miyezane rechtuit naar de *bandhla* (de ontvangkamer ter zijde van de beestkraal) en steekt die voor de vader in de grond, *bonga*, en zegt: „Mahlangu, ik ben gekomen om een waterschepster te vragen;" [2]) of eenvoudig: *Mahlangu Umkhamanzi* Mahlangu, een waterschepster. Hij knielt naast de pluim bij het uitspreken van die woorden, want hij smeekt *(bawa)*. Deze plechtige handeling heeft ten gevolge, dat de eigelike verloving doorgaat. De pluim wordt naast de ingang van de isixodhlo (voorhof) of naast de deur van de aanstaande schoonmoeder rechtop vastgestoken. De zending van de miyezane heet *ukw' itha*. Het verbum *tha* betekent: een naam bedenken; iets in een nauwe opening gieten; de huwelikstransakties openen. Het meisje wordt nu beschouwd als verloofd: *w'ethiwe*. Niemand mag haar meer het hof maken. Zij wordt gewassen en versierd. Bij het verlaten van de stad zegt de miyezane: „Mahlangu, bepaal ons een dag, wij komen". [3]) De verloofde gaat een eindje mee en komt dan terug.

Een paar dagen later gaat zij met haar gevolg naar de stad van haar verloofde. De bruid heet: *umlobokazi*; haar gevolg: *ba-kamlobokazi*. Zij, met een paar vriendinnen, gaat echter niet in de stad. Zij laat door haar vertegenwoordigster de pluim teruggeven. Na een feestelik onthaal (vlees en bier) gaan ze terug. Als bij de Ndala familie alles in orde is wat betreft de betaling, zendt

---

[1]) Mahlangu u nga ngi beletha. *Beletha* betekent: baren, en: een kind op de rug dragen. We zouden hier verwacht hebben de accommodatieve vorming: *belethela* = baren ten behoeve van, of nog beter de causatief-accommodatieve vorming: *belethisela* = doen baren ten behoeve van.

[2]) Mahlangu, ngi yo ku bawa umkhamanzi.

[3]) Mahlangu, ni si bekele, si yeza.

de vader een boodschap naar de Mahlangu's: bepaal mij toch een dag, meneer. [1]) Hieraan wordt voldaan. Intussen mochten bruid en bruidegom elkaar niet zien, nog minder ontmoeten. Toch gebeurt dit wel eens in de nacht, onder biezondere begunstiging van haar broer. Meer nog. De bruidegom mag zijn schoonmoeder en haar zusters niet zien, en zij haar schoonvader en diens broers niet. Zij ontlopen hen of verbergen zich voor hen. De bruid draagt meestal een mat van biezen gevlochten om haar schouders en hoofd. Dit is het begin van het *hlonipha*-gebruik, dat onder de tabu zal worden behandeld.

In de stad van de bruid worden alle toebereidselen voor de komende gebeurtenissen getroffen. Natuurlik veel bier gebrouwen. Haar vader zendt een flinke jonge man naar de stad van de Ndala. Hij komt er op een Vrijdagmorgen aan, springt met allerlei bokkesprongen door de stad en roept: *o wela umkhwenyethu*. Een uitdrukking, die ons niet recht duidelik is. Wela is door- of overgaan. Als verklaring werd gegeven: „hij kom die beeste roep". Het kan dus betekenen: onze schoonzoon, kom over (met de runderen). Na deze vertoning zonder meer, keert hij terug. De bruidegom, met zijn gevolg, begeeft zich op weg naar de Mahlangu-stad, om er Zaterdag, kort voor de zon ondergaat aan te komen. [2]) Zoodra de *abayeni* de stad in het gezicht krijgen, beginnen ze te zingen en langzaam te lopen. Het jonge volkje van de stad springt naar buiten en gaat voor hen dansen en schijngevechten leveren. Zij zorgen echter, dat ze op een geruime afstand blijven, zoodat ze niet in handen van de abayeni kunnen vallen. Die hun in handen valt, mogen ze bij de prijs voegen, wat natuurlik een voordelig zaakje zou zijn. De abayeni blijven zingen tot ze ongeveer twintig passen van de bandhla zijn; hier houden ze halt, allen zwijgen en de vader van de bruidegom of de woordvoerder der familie Ndala spreekt: „Mahlangu, wij zijn gekomen, wij onderwerpen ons, wij smeken om vuur, hier zijn onze runderen." [3]) Hij vervolgt; *that'ikomo yekhethu nasi*, d.i.

---

[1]) U hle u ngi bekele, umkhosi.

[2]) De bruidegom heet: *umloboli* of *umyeni*. Zijn stoet heet: *abayeni* of *bebukhazeni*. De bruiloft is: *bukhazi*. En de prijs voor het meisje: *inkomo zo bukhazi* of *zo bu lobola*. Schoonzoon = *umkhwenyana* en schoondochter = *umalokazana*.

[3]) Mahlangu, si zile, si ya khonza, si bawa umlilo, nazi inkomo zekhethu.

„neem dit rund van ons"; wijst het aan, beschrijft het en somt vooral de goede hoedanigheden ervan op. Zo doet hij van zes runderen, die de eigelike prijs voor een meisje uitmaken. Zij zijn: *ubeχa, inkonyana ye beχa, isitshibela, umkada, imbevula yokw'omisa* en *isithole*. Is Mahlangu hiermee niet tevreden, dan zegt hij: „meneer lobola [1]) dan toch". Ndala noemt dan weer een ander rund. Mahlangu antwoordt hierop: „meneer, lobola dan toch; u hebt mij slechts het stof van de voeten geveegd". [2]) Zo gaat men voort, totdat een voorlopige regeling is getroffen, waarmee Mahlangu genoegen kan nemen. [3])

Is Mahlangu niet tevreden met de prijs, dan wordt aan de abayeni geen herberg aangeboden. Zij mogen in het open veld gewoon toezien. Is hij dit wel, dan mogen ze de bandhla binnenkomen. De kieries en wapenen van de jonge mannen worden afgenomen en in de hut van de aanstaande schoonmoeder voorlopig in bewaring genomen. Het gezelschap wordt in een andere hut onder dak gebracht en de bruidegom in de hut van zijn aanstaande zwager. De prijs wordt nog diezelfde avond of de volgende morgen, door de vertegenwoordigers der beide families definitief vastgesteld (*juba*, afsnijden.) Zondagvoormiddag is alles rustig en niemand, die het niet weet, zal de stad erop aanzien, dat daarin zulke gewichtige gebeurtenissen op handen zijn. Eerst tegen twee uur in de namiddag wordt men levendig. De familiegroepen in kwestie blijven gescheiden. Zij eten en drinken afzonderlik en houden geen gemeenschap. De mannen vormen een groep om te dansen, te zingen en hun schijngevechten te leveren. Zij slaan onder het zingen op hun kieries en schilden, de maat van de dans begeleidend; dit heet *shaya u χalale*, de galale slaan. Bruiloftslied is mχuba. Plotseling springt een uit de groep naar voren en houdt een schijngevecht, onder aanmoediging van de anderen. Men hoort hen roepen van *„abandazana"*: de meisjes; of *„abathakathi"*, de tovenaars! Zelfs oude veteranen springen, steken, manoeuvreren,

---

[1]) Umkhosi ye u lobole.

[2]) Umkhosi ye u lobole; u ngi thethe amazwane uthuli.

[3]) *Lobola* is het woord dat men gebruikt voor het betalen van de prijs voor een meisje. Lobola is niet „kopen". Hiervoor hebben ze een ander woord: *thenga*. De betekenis en etymologie zullen in de Bantustudie nader beschouwd worden, omdat dit woord bijna algemeen voorkomt.

wringen hun lichamen in de onmogelikste posities, weren af met hun schild, vallen op de grond en dekken zich dan met het schild, bijten op de tanden, sperren hun ogen. De denkbeeldige vijand wordt in wrede hartstocht afgemaakt of men retireert in goede orde, hoe het ook zij, triomfantelik treedt men in de gelederen terug, geprezen en verheerlikt door de anderen. Deze beweging gaat uit van de Mahlangu's. De Ndala zitten nog altijd afzonderlik en doen alsof zij hier niets van zien. Een enkele van hun oudsten gaat mee doen om daarna weer dadelik tot de zijnen terug te keren. Een groep jongelui (jongens en meisjes) danst op geruimen afstand van hen naar hartelust en met de hartstocht, die de natuurmens eigen is. Dit is echter maar kinderspel. De eigelike ceremonie moet bij de andere groep gezocht worden. Zij lossen elkaar af om een beetje bier te gaan drinken of wat uit te rusten, maar de dans wordt niet onderbroken. Op een gegeven ogenblik hoort men een gil, zij stormen het hek uit onder vreeslik geschreeuw en lawaai alsof ze iemand achtervolgen of iemand gaan grijpen. Ongeveer vijftig meter buiten de omheining der hutten houden ze halt, keren zich om en komen, langzaam voortdansend en zingend, naar het punt van uitgang terug. Eindelik, als de zon ter kimme neigt, naderen zij plechtig de plaats, waar het Ndala-gezelschap zit, terwijl dit opstaat. De vader van de bruid wordt biezonder geëerd en heet voor deze gelegenheid *umkhosi* = meneer. Hij staat in de voorste gelederen en is speciaal uitgedost in feestelik gewaad. Een pluim staat rechtop midden op zijn hoofd; het haar is in een kring rondom zijn hoofd afgeschoren. Op de zwarte kruin schittert wit schuim in de stralen van de ondergaande zon. Indien de vader niet in staat is om de rede te houden, wordt zijn oudere broer of een ander familie-lid, die bekend is met de familiegeschiedenis, genodigd om die uit te spreken. Dit noemen zij: *bonga* of meer gebruikelik: *retha*. Dit laatste woord komt bij de Zulus niet voor, wel in het seSuthu en sePedi. Bonga wordt in allerlei relaties gebruikt, maar *retha* alleen voor het houden van deze lofrede. Deze rede beoogt een verheerliking van de bruid. Hierdoor moet aan de Ndala familie eens duidelik gezegd worden, hoedanig de familie is, waaruit ze dien dag een meisje komen lobola. De feestrede behelst dus de familie-geschiedenis. In dit geval, waar het meisje uit de familie Mahlangu, die tevens de koninklike

familie is, komt, houdt ze een verheerliking van de kroon in. Elke familie heeft een eigen historie dus ook een eigen bonga. [1])

Deze rede wordt van geslacht tot geslacht door mondelinge overlevering meegedeeld. Ze wordt machinaal uit het hoofd geleerd. De redenaar wordt speciaal beloond voor het houden ervan, met het schouderblad van het rund, voor deze gelegenheid geslacht. De belangstelling onder de jongeren voor deze familiegeschiedenis is groot. Hieraan hebben we ons sukses in deze richting van onderzoek grotendeels te danken.

Het spreekt van zelf, dat de bonga nogal varieert. Bij mondelinge overlevering is dit niet anders te verwachten. Het is ons opgevallen, dat er anders (hier wordt nu speciaal op de Mahlangu-bonga gedoeld) „gebonga" wordt in het Carolina distrikt, dan in de omgeving van Pretoria. De variatie schijnt van lokalen aard te zijn. Het is gebleken, dat er bijna geen verschil bestaat in de bonga van de oude tijden. Alleen in die van de nieuwere tijd is verschil. Toen zij nog bij elkaar woonden als een onafhankelike stam, was daar geen reden toe; maar sinds hun verspreiding over het land heeft de localiteit hierop invloed geoefend. Hierbij moet echter niet vergeten worden, dat de vrouwen haar eigen bonga er op nahouden. De mogelikheid om deze twee reeksen te verwarren is groot. Het kost dan ook geen geringe moeite om de rechte bonga te veroveren. Bij verschillende individuen kan men een dooreenmenging van de twee reeksen waarnemen. De deskundigen op dit gebied zijn dan ook witte raven en door de familie hooggeëerd. Hun geheugen is te bewonderen. Stukken seSuthu en sePedi, die in de bonga voorkomen en door hen niet begrepen worden, kennen zij woordelik van buiten. De taal is deftig en echt oud-siNdebele. Zelfs de heer du Plooy, die toch heel goed echt siNdebele kent, kon die niet verklaren. Geen wonder, waar de meesten der amaNdebele, ook zij die de rede houden, de ware uitleg niet weten. De hele rede is een korte samenvatting van de familiehistorie. Op allerlei historiese gebeurtenissen wordt gezinspeeld. Humor ontbreekt niet. Slechte karaktertrekken en verkeerde daden

---

[1]) Een verzameling van familie-bonga's zou een aardige bijdrage zijn tot de Bantu-letterkunde. Het is ons gelukt, die van de Mahlangu, Thamane, Thabethe en Mabena (de koninklike familie der Manalas) te noteren. Later hopen we in de gelegenheid te zijn zulk een verzameling uit te geven.

Zie bijlage I.

worden niet verbloemd, maar satiries gelaakt. Goede eigenschappen en roemrijke daden met echte Bantu-ophef overdreven verheerlikt. Kortom, een rede waarin ieder zijn deel krijgt.

De bonga wordt door de omstanders telkens onderbroken met allerlei uitroepen, als: *wa tyelwa bani?* wie heeft het u verteld; *ba ya ku dịma* = zij zullen u er niet van meegeven. Dit laatste is een soort dreigement. Misschien een obscoene toespeling.

Als de rede uit is, verwisselen de groepen van plaats. Nu wordt er onderhandeld over de beesten, die de volgende dag geslacht moeten worden. De bruidegomspartij moet deze verschaffen. Maar de bruidspartij laat zich niet afschepen, men wil smullen van lekker vet vlees. De voorspreker van de bruidegom wijst een zeker rund met zijn kierie aan, roemt de hoedanigheden ervan en vraagt of dat wel naar hun zin is. Er wordt even geraadpleegd bij de bruidspartij, de voorspreker verheft dan zijn stem en zegt: *umkhosi!* de andere antwoordt met: *weee!* hij gaat verder: *umkhono o phanyekiwe!* d. i. meneer' .... ja! een schouder, die opgehangen is! d.w.z. het beest, dat jullie aanbiedt, is als een schouderstuk, dat aan een boom is opgehangen, het is maar een stukje vlees, wij willen graag een heel rund. Zoo wordt er lang over en weer gedelibereerd, totdat de bruidspartij genoegen neemt met het aangeboden slachtvee. De plechtigheden van de dag zijn hiermee afgelopen. Er wordt nog wel gezongen, gedanst en gedronken, maar het offlciele gedeelte is gesloten.

De volgende morgen zijn de rollen omgekeerd. De verwisseling van partijen van de vorige dag krijgt nu haar volle betekenis. De bruidspartij zit verstoten in een hoekje van de bandhla en de bruidegomspartij zit in het voorhof (*seχodhlo*) van de hut van de moeder der bruid. Zij smullen van het vlees, drinken van het bier, schertsen en lachen. De Ndala's hebben de stad der Mahlangu's ingenomen, zij zijn er nu de baas! De manlike Mahlangu's komen niet in dat voorhof, alleen hun vrouwen mogen daar tegenwoordig zijn.

Een rund, dat geslacht wordt, moet met een assegaai doodgestoken worden. Bij deze gelegenheid wordt de assegaai, die het eerste rund gedood heeft, naar de bruidegom gebracht, die het bloed er af likken moet. De bruid doet hetzelfde met de assegaai, die het tweede rund doorboord heeft. Zij ontvangen niet alleen verse levenskracht, maar sluiten ook een bloedverbond.

Van bruid en bruidegom merkt men tijdens deze officieele plechtigheden niets. Zij worden, ieder apart, door een troepje vrienden of vriendinnen in een hut bezig gehouden. Moet de bruidegom zich verwijderen, dan wordt hij door een paar vrienden begeleid en een groot regenscherm over zijn hoofd gehouden, zodat men zijn gezicht niet kan zien. De bruid ziet men in het geheel niet. Bij een gelegenheid, waar beider schoonfamilie tegenwoordig is, kan men, met het oog op het *hlonipha*-gebruik, moeilik anders verwachten.

Bij een oppervlakkige beschouwing van deze huweliks-ceremonies, zijn de religieuse elementen niet waar te nemen. Dit geldt bijna van al hun gebruiken. Het religieus moment is nooit geprononceerd, nooit afgescheiden van de andere, zelfs moeilik te onderscheiden. Het schijngevecht, dat er geleverd wordt, kan beduiden een verjaging van de tovenaars of van de geesten. Het kan ook zijn, dat zij daarmee een voorstelling willen geven van de strijd, die gevoerd wordt om de bruid; in dit geval een verdediging van haar. Het is dus niet onmogelik, dat we hier te doen hebben met een overblijfsel van de bruidroof. [1]) Van bonga tot de geesten of thethelela van de geesten, merkt men onder de plechtigheden niet veel. Maar wat men niet merkt, is daarom toch wel aanwezig. In verband hiermee kwam er eens met moeite deze mededeling uit: „toen mijn zuster zou trouwen, riep vader ons allen van (de famielie) Maphangela; we gingen achter de hut, vader nam een kalbas (met bier) en stortte die op de grond uit". [2]) De berichtgever herinnerde zich niet, dat er bij gebonga of gethethelela werd. In elk geval, de offerhandeling heeft daar plaats gehad. Op een Mahlangu-bruiloft werden alleen de naaste famielieleden in de *seχhodlo* (voorhof der hut) bij elkaar geroepen, voor dat de danspartij en de retha zouden beginnen. De oudste broer van de vader der bruid (die ook de rede bij die gelegenheid hield) nam de *χapha* (kleine kalbas), die met bier gevuld was; hij nam een mond vol van het bier, blies dat door zijn tanden, zei: steek of slacht dit beest van ons van... [3]) en mompelde een

---

[1]) In onze Bantustudie zal de bruidroof bij de Bantus breder behandeld worden.

[2]) U dade na lotyolwa, u baba wa si biza sonke wa ka Maphangela sa ya nge sibuyeni, wa thaht' iχapha wa li thulela phansi.

[3]) Hlaba ikomo yekethu nasi ya ka. . . .

paar retha-zinnen, die we niet konden opvangen. Hij gaf de kalbas toen aan de vader van de bruid, die evenzo handelde. De kalbas werd aan al de aanwezigen rondgegeven. Ook aan een paar oude vrouwen, die tegenwoordig waren. Zij waren natuurlik Mahlangu's. Een jonge man vergiste zich door te zeggen: *thatha ikomo yekethu nasi*, neem, etc. Hij werd echter dadelik op strenge wijze gekorrigeerd door zijn oom; hij moest hier juist zeggen: *hlaba* en niet *thatha*. Dit blazen van het bier door de tanden is een offerhandeling. Dit bier vertegenwoordigde een rund. Het eigelik offergeschenk moet een beest zijn; offert men een geit, dan zal men toch ook zeggen: *hlaba ikomo nasi*. In de bonga wordt herhaaldelik gezegd: neem dit ons beest. [1]) Maar dan wordt tot de bruidegomspartij gesproken en met die *ikomo* wordt de bruid bedoeld. Zij is de *ikomo* d.i. het rund bij uitnemendheid, de schat, de lieveling der familie. Hieruit wordt het duidelik, waarom de jonge man niet mocht zeggen *thatha*, maar *hlaba*. Het is *hlaba* in verband met de geesten of Zimu. Wij menen, dat alleen aan de geesten hier wordt gedacht, want voor Zimu zelf wordt immers niet geslacht. En het is *thatha* in hun verhouding tot de mensen.

De bruidegom blijft nog een paar dagen in de stad van de Mahlangus en gaat dan naar huis. Hier blijft hij echter maar een of hoogstens twee dagen. Hij gaat haar stad weer een bezoek brengen = „hij gaat de ogen terugbrengen". [2]) Een kort bezoek, want de volgende dag reeds keert hij terug. Na enige tijd komt hij met zijn gevolg (aba-yeni) om te vragen, dat zij aan hen afgegeven worde. [3]) Zij komen nabij haar hut staan en roepen haar bij name om naar buiten te komen. Geen antwoord wordt gegeven. Nu roepen ze naar haar: *ye, khuni!* zeg, harde! Ze verschijnt niet. Haar vader geeft hun echter een geit om te slachten. Dit is het teken, dat hij haar afgegeven heeft. Zij gaan dan ook, zonder meer, tevreden naar huis. In zijn stad wordt nu alles in gereedheid gebracht voor de komende gebeurtenissen. Hij gaat met een groot gezelschap

---

[1]) Thatha ikomo yekethu nasi.

[2]) U ya uku buyisela amehlo, de accommodatieve vorming wijst als object hiervan de bruid aan.

[3]) Abayeni ba yeza uku thekelela. Thekela betekent: iemand een bezoek brengen om een present te ontvangen.

naar haar huis. Zij roepen weer, dat ze te voorschijn komen moet. Als zij geen gehoor krijgen, heet ze weer: *ye khuni*, of: *ye mseme* = matje. Zij blijven buiten staan, want niemand nodigt hen binnen; zij krijgen niets te eten of te drinken. De bruid gebruikt niets anders dan licht bier (hleza). Vroeg in den morgen staan zij op en gaan naar een andere stad om tegen de middag weer te verschijnen. Zij dringen er nu op aan, dat zij naar buiten komen moet. Eindelik brengt een man haar te voorschijn, haar leidend aan de arm; een klein meisje loopt aan haar zijde. Bij hen gekomen zegt hij: „Hier is het hoofd van Mahlangu..." [1]) en noemt al haar fouten en gebreken op. Uit de abayeni treedt iemand naar voren en antwoordt: „wij zijn gekomen met het hoofd van Ndala. [2]) ....zijn fouten en gebreken zijn: ...naar men zegt. Weest er dus niet verwonderd over als het later blijkt zo te zijn".

De bruid wordt versierd niet alleen, maar wat belangrijker is: de isidhwaba wordt afgelegd en de ijoχole aangedaan. Van voren krijgt zij nu de ijoχole (de velschort der vrouwen) in plaats van de isidhwaba (de velschort der meisjes); en van achteren: de isithimba in plaats van de iχabe (de velschort der vrouwen, zij heeft weggeworpen de velschort der meisjes). [3]) Nu wordt zij aan de bruidegom afgegeven. Als zij het ouderlik huis verlaat, zegent haar vader haar door o. a. te zeggen: „ga, mijn kind en baar een groot huis, een grote stad." [4]) Haar gevolg gaat mee naar de stad van haar toekomstige echtgenoot; zij doen haar uitgeleide: zij doen haar trouwen (ba ya m endisa). [5])

Bij de stad van de bruidegom gekomen, gaan zij langzaam lopen en naderen onder gezang. De vader komt te voorschijn. Een uit haar gevolg treedt naar voren en zegt tot hem: „wij zijn gekomen met het hoofd van dinges, van Mahlangu". [6]) De vader (thokoza) bedankt en geeft een geit om te slachten ten teken, dat ze de stad mogen binnen treden. De bruid blijft

---

1) Nas' ihloko ya ka Mahlangu.
2) Si buye n'enhloko ya ka Ndala.
3) Isithimba somfazi, wa lahla iχabe lo mdazzana.
4) Umdanami, khamba, u yo ku beletha mzi o mkhulu.
5) Causatieve vorming van *enda* = trouwen. Zij heten dan ook in dit geval *abendisi*. Men zegt ook: *ba yo m phekelela* = haar gaan helpen bij het koken, voor haar gaan koken: de geredupliceerde accommodatieve vorming van *pheka* = koken.
6) Si zile n'enhloko ka sibanibani, ya ka Mahlangu.

maar één nacht, de prima nox, en keert met haar gezelschap de volgende dag reeds terug. Voortaan komt zij, alleen begeleid door haar iphelesa, [1]) (ook wel ipheka = de kookster geheten), hem bezoeken, wanneer ze wil. Maar de bruidegom gaat niet meer naar de stad van de Mahlangus. Hij is nu met zijn vrienden bezig om de woning van zijn vrouw in gereedheid te brengen. Zodra de hut klaar is, zendt hij een boodschap met een jong meisje, dat ze komen moet. Zij komt, maar in de avond. Op geruime afstand van de stad gaat ze zitten. Ze heeft bij zich een flinke, sterke vriendin, die ze speciaal uitgekozen heeft om haar bij deze gelegenheid te helpen. De bruidegom, met een troep jongens en meisjes, gaat uit om haar te zoeken. Als zij haar vinden, klemmen zij zich vast aan elkaar of zijn aan elkaar vastgebonden. Zij worden gevangen genomen, van elkaar getrokken of de band verbroken; in elk geval gescheiden en zo naar de stad gedragen — want zij weigeren om een voet te verzetten. In de hut gebracht door de abayeni, wordt de deur goed bewaakt, dat ze niet ontvluchten kunnen. De man begint het vuur aan te maken. Zij en haar vriendin trachten dit te verhinderen, door het vuur uit elkaar te schoppen. Als het de man gelukt is het vuur aan te krijgen, gaat hij eten koken. Ook dit tracht de bruid te voorkomen. Zij slaat en schopt, kortom doet alles wat in haar vermogen is om dit te beletten. Ook haar vriendin weert zich uit alle macht. Deze heeft gezorgd, dat ze een flinke lat of een sjambok bij zich heeft. Teruggeslagen wordt er ook. De overmacht van de abayeni is te groot en — zij moeten zwichten en zich schikken in het onvermijdelike. Als de bruid de strijd opgegeven heeft, drinkt ze met haar man een kalbas bier.

Dit laatste bedrijf van de huweliks-ceremonie heet: *uku dosela endhlini* = in het huis trekken of slepen ten behoeve van. [2])

Wanneer een koningszoon wil trouwen, is er alleen dit onderscheid, dat de koning geen officieel bezoek bij de aanstaande

---

[1]) *Iphelesa* is gevormd van het verbum *pheleka:* helpen, assisteren; het is het substantief van de causatieve vorming: phelekisa; hier natuurlik saamgetrokken.

[2]) Het is de accommodatieve vorming van het verbum: *dhosa of dhonsa.* De amNdebele gebruiken meer de vorm waar de nasaal uitgeschakeld is, wat meer voorkomt.

schoonvader gaat afleggen, maar hem eenvoudig laat weten, dat zijn dochter ten huwelik begeerd wordt. Een dag van ruiling wordt bepaald (i langa lobu lobola), waarop de handelskant van de zaak in het reine gebracht wordt. De koning is er niet bij; hij laat zich vertegenwoordigen. Verder verloopt alles zoals hierboven beschreven.

Wanneer een weduwnaar of weduwe trouwen, is de zaak nog veel eenvoudiger. De hoofdzaak is dan de ruiling, terwijl de andere ceremonies niet gehouden worden. Zelfs als het jonge mensen geldt, wordt er niet gebonga, wanneer de bruid al een kind heeft gehad, want dan kan het slot, dat lingua obscoena is, niet uitgesproken worden.

Het eigelike huwelik wordt, volgens hen, gesloten tussen jonge mensen. Het eerste meisje, dat een jonge man trouwt, is de eigelike vrouw. Daarom al de ceremonies bij dat huwelik, die bij latere ontbreken. Dit wijst op hun oorspronkelik monogamiese opvatting van het huwelik, ondanks de polygamie in de praktijk. Dat dit voor alle Bantus geldt, zal later breedvoerig worden aangetoond.

De jonge vrouw mag de eerste tien maanden niet afzonderlik koken of braden. Zij mag dat alleen doen voor of in bijzijn van haar schoonmoeder. Een eigen huishouding begint ze eerst na de geboorte van het eerste kind.

3. *Geboorte en naamgeving.*

De geboorte *(umbelekwa)* vindt plaats in de hut. Baren is *beletha*. *Zala* wordt ook gebruikt, echter meer voor dieren. De vroedvrouw is *umbelethisi*; gevormd van de causatieve vorming van het verbum. Zij heet ook: *umfazi omkhulu*, d.i. de grote vrouw. Is de bevalling moeilik (*umbelekwa elukhuni*, harde bev.) dan wordt een nyanga geraadpleegd, die zijn dolossen gooit om uit te vinden, wat de oorzaak is en welke middelen aangewend moeten worden. Manipulatie vindt niet plaats. Alles, ook de nageboorte, wordt door middelen afgedreven. Warme kruiden worden op de buik gelegd voor dit doel. In de kraamperiode mag de vrouw alleen water drinken. Alleen getrouwde vrouwen mogen de bevalling bijwonen, zo mogelik zij haar moeder tegenwoordig. De nageboorte *(indhlu yomtwana)* het huis van het kind, wordt in de hut begraven,

aan de kant, waar de moeder gewoonlik slaapt. Deze dient zorgvuldig verstopt, want als de tovenaars die in handen kregen, wat zouden zij dan niet een macht hebben op de moeder en haar kind?! Het pasgeboren wicht wordt eerst met water afgewassen en dan met schapenvet ingesmeerd. De navel (ikabe) wordt met een mengsel van roet en as ingewreven om het afvallen te bespoedigen. Op de dag van de geboorte slacht de vader een geit of een kip; meestal een geit. Van de huid wordt een draagkaros, *imbeleko*, gemaakt. Voordat de *imbeleko* gereed is, draagt de moeder het kind in haar armen. Of bij het slachten van het dier ook gebonga en gethethelela wordt, kon men niet zeggen. Waarschijnlik werd dit vroeger wel gedaan, daar zij toch geloven, dat Zimu de gever is van kroost. Wel werd er meegedeeld dat de vader, de eerste maal dat hij het kind in handen krijgt, *thokoza* dankt, nl.: de moeder, voor het leven hem geschonken. Deze *thokoza* zal vroeger wel Zimu gegolden hebben.

Geen man mag in de hut komen voor de navel afgevallen is. Zodra dit gebeurd is, mag de moeder in de seχodhlo verschijnen. Maar nog mag geen man in haar tegenwoordigheid verkeren. Deze periode wordt aangeduid door: zij is in de seχodhlo, [1]) de omheining van de hut, gewoonlik van riet gemaakt. Zo gauw de moeder dit kan doen, gaat zij naar het naastbijzijnde water en wast zich geheel. Geen andere reinigingsceremonie vindt plaats met moeder of kind. Als zij zich gewassen heeft, mag haar man haar bezoeken in de seχodhlo. Vervolgens ook de andere mannen. Haar hut wordt opnieuw met koemest flink gesmeerd, voordat mannen erin mogen gaan. Arm- en hielbandjes, van gras of stroo gevlochten en extra door de nyanga met medicijnen en tovermiddelen gedokterd, ter afwering van alle mogelike kwalen en boze invloeden, worden door het kind gedragen. Dit alles heet: *indatha*.

De naamgeving geschiedt ongeveer zeven maanden na de geboorte. Er is geen bepaalde tijd voor vastgesteld, maar in elk geval moet het gebeuren voor de geboorte van het tweede kind. Gewichtig is alleen de naamgeving van het eerste kind. Is het een zoon, dan wordt de naam gegeven door de grootvader en zijn broers van vaders kant; is het een meisje, dan door

---

[1]) U seχodhlweni.

de grootmoeder en haar zusters van moeders kant. Zijn de grootouders er niet meer, dan alleen door hun broers of zusters respectievelik. De naam wordt gekozen om een eigenschap van een der familieleden aan te duiden. Reïncarnatie is hun geheel onbekend. Voorouders kunnen vernoemd worden met een gedeelte van hun naam; zelden wordt deze hele naam overgenomen.

De volgende kinderen kunnen hun naam van vader of moeder ontvangen. Deze wordt meestal gekozen naar de een of andere omstandigheid, tijdens de geboorte; alles wat gedurende deze gebeurtenis merkwaardig wordt geacht, kan dienst doen om de naam te vormen. Was de moeder b.v. zeer ziek tijdens, voor of na de geboorte, dan kan het kind heten: *Gula*, d.i. ziek zijn. Geschiedt de geboorte in oorlogstijd, dan is het heel waarschijnlik dat het kind genoemd wordt naar de koning of de aanvoerder van de vijand of de vijand zelf, b.v. *uMswaas, Mashila, uMsuthu*, etc.

Aan de eerste nieuwe maan, die na de geboorte verschijnt, wordt het kind voorgesteld. Zoodra de sikkel zichtbaar is, neemt de moeder het, gaat naar buiten en het bewegende in de richting van de maan zegt ze: „Daar is je maan, daar is je makker (vriend)". [1]) Ze weten niet wat dit betekent.

Omtrent het derde jaar vindt plaats een handeling: *thumbuza* genaamd, d.i. het doorboren van de oorlel. Dit mag niet met een mes gedaan worden, zoals bij de Swazies. Hiervoor moet speciaal gebruikt worden de *ulu-sungulu*, een van de naalden uit de *poreana*, het vest (van een wilddierenhuid gemaakt) door de vader gedragen. Niet juist dat de vader de operatie moet verrichten. Een ieder kan het doen, die weet, hoe deze moet geschieden. Dit is het teken, dat het kind een *Ndebele* is; dit is 't merk der stamonderscheiding. Op de vraag wat er dan zou gebeuren, indien dat niet aan het kind gegeven was, kwam het lakonieke antwoord: „Iedereen zal hem natuurlik uitlachen, omdat hij het teken van een Ndebele niet ontvangen heeft". In het gaatje wordt eerst een grashalmpje gestoken, later een dikker steeltje, eindelik het lid van een soort riet, of, als de weelde het veroorlooft, een koper ringetje. Deze oor-operatie staat echter niet in verband met totemisme, zoals b.v. de operaties aan de tanden bij sommige Afrikaanse stammen.

---

[2]) Nasi i nyanga yakho; nangu umgane wakho.

De zoogperiode duurt gewoonlik heel lang. Feitelik zolang als de moeder melk heeft; soms tot 3 jaar lang toe. Moet het kind gespeend worden, dan worden de borsten met bittere kruiden ingewreven, en om het kind afkeer in te boezemen wordt gezegd: „een hond heeft het bevuild" [1]) of iets dergeliks. Het voederen geschiedt met de hand. Grote hoeveelheden mieliepap worden er maar ingepropt. Wat de reiniging betreft, gebruiken ze geen luiers; hoe de moeders het klaar spelen is een raadsel. Hoe dikwels de kinderen gebaad worden, is moeilik te zeggen, maar het gebeurt wel. Van kleding is geen sprake. De eerste jaren blijven ze geheel naakt. Eerst tegen het vijfde jaar dragen de jongetjes van voren een leren lapje, in reepjes gesneden (*amajobo*) en van achteren een vierkant leren lapje (*i-beshu*). De meisjes dragen van achteren niets en van voren een schortje (*isigege*), bestaande in tresjes, die geheel van kralen zijn voorzien of alleen aan de punten een kraal hebben. De lengte varieert tussen zes duim en een voet.

Van een eigelike opvoeding der kinderen kan geen sprake zijn. Tucht, in de ware zin van het woord, ontbreekt. De natuurmens kent geen tucht. De tuchteloosheid gaat van de ouders op de kinderen over. De ethiese band wordt gemist. Het gezag van de vader draagt een despoties karakter. Hij is hun bezitter, die over alles beslist en beschikt naar zijn grillig welbehagen. Vrees voor en gehoorzaamheid aan deze geweldenaar is er natuurlik wel. De kinderen bezitten niets, behalve hun kieries, wapenen, speelgoed en versierselen. Alles wat zij verdienen, komt de vader toe, dat is de famielie. Van jongsaf leren zij om als persoonlikheid in de famielie op te gaan. Karaktervorming en opkweking tot zedelike persoonlikheden kan hun opvoeding niet genoemd worden. Wat dit betreft, zijn zij aan hun lot overgelaten. Het verantwoordelikheidsgevoel wordt niet ingescherpt. Het kommunisme is de dood van alle energie, verantwoordelikheidsgevoel, initiatief, karaktervorming en ware persoonlike grootheid. De ontwikkeling van een eigen zedelik, geestelik, persoonlik leven wordt, door het kommunaal karakter der primitieve famielie, gestremd.

De jongens helpen hun vader door de runderen en geiten op te passen en te melken. Verder doen ze niets dan spelen

---

[1]) Inja i suzile.

en jagen en allerlei kattekwaad uit halen. Zij beoefenen sport op hun manier en zijn bedreven in worstelen en vechten. De meisjes helpen haar moeders in de huishouding. door hout en water aan te dragen, vuur aan te maken, te koken, etc. Het is verbazend welke grote potten water of bier kinderen al kunnen balanseren op het hoofd.

Wanneer de schaamharen zich beginnen te vertonen, krijgen de jongens een ander kledingstuk: de *isivunule*. Het wordt bereid uit de huid van een wildbok. De genetalia worden hierdoor volkomen, tussen de benen door, dichtgebonden. De Swazies noemen dit spottend *umshubelo* van *shubela*, versmoren. De Boeren noemen het „stertriem". Die huid wordt met vet ingesmeerd en gewreven, totdat hij geheel soepel is. De meisjes dragen nu een velschort, met kralen versierd, die ongeveer een voet lang is, van voren: de *isidwaba;* van achteren een velschort, ijoχole die ovaalvormig is en tot de kuiten reikt. Verder banden van kralen en koper of ringen van gras of stroo gevlochten.

Geen operatie aan de tanden vindt plaats. Tatoeering als stamonderscheidingsteken bestaat niet. Als versiersel wordt alleen een lange streep getatoeeerd van de punt af over de neus en verlengd in een rechte lijn over het voorhoofd; deze wordt zwart gemaakt met houtskool. Verder wordt er alleen getatoeeerd voor doeleinden, die al vermeld zijn.

De kinderleeftijd eindigt met de puberteitsrite, voor jongens *wela* genoemd en voor meisjes *thomba*.

4a. *Wela of de puberteitsrite voor jongens.*

We krijgen hier te doen met het grote geheim van de stam. We zullen de namen van onze berichtgevers niet vermelden, opdat degenen, die ons hun vertrouwen hebben geschonken, niet in miscrediet en misschien in gevaar bij hun stam komen, en ook ons verder onderzoek onmogelik gemaakt wordt.

Voor we echter overgaan tot de beschrijving der puberteitsrite, moet iets anders gereleveerd. Jongens uit de famielies: Mahlangu Masombuka en Mabena mogen niet aan de *wela* deelnemen, voordat hun puberteit aktueel geopenbaard is. Zij moeten eerst een erotiese droom gehad hebben, waardoor het semen virile geejaculeerd is en zodoende de *amandhla*, de kracht van

de jongeling, gebleken is. Deze gewichtige gebeurtenis noemen ze *uku-hlamba*, d. i. wassen. Als een jongen de eerste erotiese droom gehad heeft, zal ieder aan hem merken, dat er iets gewichtigs met hem gebeurd is, want als hij 's morgens opstaat, zal hij met niemand spreken en niemand antwoord geven, die hem aanspreekt. Ieder weet wat dit betekent en niemand zal het hem kwalik nemen, want men is er overtuigd van: *u hlambile*, hij heeft gewassen. Hij gaat direkt naar de rivier en wast zich geheel. Een andere term voor dit feit is: *uku shaywa izibuko. I-zibuko* is gewoonlik het woord voor een doorwaadbare plaats, een drift. *Shaya* is slaan of schokken. Zo heeft men gedacht aan het geschokt worden door koud water. Maar *izibuko* is ook het semen virile. Zodat deze uitdrukking niets anders betekent dan: geschokt worden door de ejaculatie van het semen virile in de erotiese droom. Merkwaardig, dat dit alleen vereist wordt van de jongens uit de koninklike families.

Wanneer de kaffers met een blanke over de wela spreken, gebruiken ze daarvoor het woord „school". Hun woord voor de groep jongens, die tegelijk ter wela gaan, is *indanga*. Dit nu is hetzelfde woord, dat de Zulus en Swazies nog gebruiken om een „tijdgenoot" aan te duiden. Hier blijkt weer de neiging van de amaNdebele om de niet geaspireerde *t* van genoemde stammen te vervangen door een *d*. De Zulus en Swazies hebben vroeger de besnijdenis ook gehad, zodat de konklusie gewettigd is, dat de amaNdebele de oorspronkelike betekenis bewaard hebben.

Er zijn 15 *izindanga* of scholen (we zullen de term maar overnemen en daarvoor gebruiken), die om de vier jaar gehouden worden, indien geen buitengewone omstandigheden dit verhinderen. Daar de school ook een militair karakter draagt, kan men beter van „regimenten" spreken, De indanga vormt dan ook later een regiment, onder hun hoofd of *inkosana*.

Wanneer een regiment dus gewela heeft, is er vier jaar tijd om de novieten voor de komende wela voor te bereiden. Nu worden zij aangeduid als *umsekwabo:* een die *nog* in de *kwabo* periode verkeert. De *ikwabo* is de arbeid, die ze deze vier jaar voor de koning moeten verrichten, bestaande in bewerking van zijn landerijen of wat hij hun ook al wil opdragen. Gezamelik hebben ze een voorlopige regimentsnaam, waarnaar zij

zich noemen. De eigelike regimentsnaam krijgen ze eerst bij de besnijdenis-akte. Die novieten dragen hun haar op een zonderlinge manier. Ze maken het op met behulp van vet en houtskool tot een soort muts, die plat op het hoofd zit, maar allerlei gaatjes heeft, zodat het bolvormig vlak doet denken aan een vingerhoed. Het geldt voor een vreselike belediging om dit fraaie kosmos door elkaar te frommelen. In het laatste jaar der kwabo-periode wordt deze haardressuur gewassen. Het staat dan woest overeind. Dit heet *khonga,* d. i. te hulp roepen, smeken. Ze smeken door deze handeling de koning om hen nu toe te laten tot de wela, waardoor zij ingelijfd worden in de stam en de voorrechten van mannen kunnen deelachtig worden. Soms geeft de koning aan dit khonga geen gehoor, omdat het volgende regiment te klein zou zijn voor de bewerking van zijn tuinen, of omdat er oorlog dreigt of gevoerd wordt. Zo hebben de Maduba en Madhlaza om de acht jaar gewela.

Bij hun arbeid staan ze onder opzichters; *abashibela*, de aandrijvers, zij, die hen bij elkaar „jagen". Deze kastijden hen, zoveel ze nodig achten. De novieten mogen zich niet verzetten of de slagen pogen af te weren. Ze arbeiden 2 of 3 dagen in de week voor de koning.

Een eigenaardig gebruik is dat van de *imphoselo,* Dit substantief is gevormd van de accommodatieve vorming van het verbum *phosa*, dat werpen betekent, dus iemand die ten behoeve van anderen geworpen is. Deze *imphoselo* is een jongetje van ongeveer 7 jaar. Hij wela samen met de novieten, bij wie hij ge*phosa* is. Hij ontvangt de besnijdenis echter het eerst van allen. Hij kan natuurlik niet zijn van de koninklike famielies, want hij heeft nog niet ge*hlamba*. Meestal wordt hij genomen uit de famielies *Kabeni* en *Ndala*, maar mag ook uit andere famielies komen. Telkens wordt een *indanga overgeslagen*. Een kind van de Maduba b. v. wela met de Madhlari. Een kind van de Madhlari wela met de Marudhla. (vergelijk de lijst der indanga's in bijlage 4.) Deze *imphoselo* vormt dus, als het ware, een band tussen de *izindanga*. De famieliebetrekkingen van de imphoselo mogen niets gebruiken van het eten, dat voor de schoolgaanden bereid wordt.

Een zoon van de koning moet met de novieten de besnijdenis ondergaan. Hij toch is hun hoofd. Zonder een koningszoon kan er geen indanga zijn. Hierbij gaan de zonen van de

inkosikazi (koningin) vóór die van de andere vrouwen; die van het huis van de rechterhand vóór díe van de linkerhand. Heeft de koning geen zoon (wat bijna onmogelik is bij zulk een groot aantal vrouwen), dan wela zijn neef met de indanga. Een prins van koninkliken bloede moet er echter bij zijn, om aan hun hoofd te staan. Dit is immers een stam-aangelegenheid. De band, die de verschillende famielies tot een sociale gemeenschap samensnoert, mag niet ontbreken. Twee eigen broers mogen niet samen de rite ondergaan.

De wela begint met de eerste nieuwe maan, die ongeveer eind April of begin Mei verschijnt; dus bij het begin van den winter en eindigt na twee maanden weer bij het verschijnen van de maan. Eigelik begint men de avond, dat de nieuwe maan voor de tweede maal zichtbaar is. Elke noviet wordt die avond bij de koning gebracht, waar men die nacht in de bandhla slaapt. De vader brengt zelf zijn zoon ter wela. Tegenwoordig vindt de wela, door het ver uit elkaar wonen, gedeeltelik bij de koning plaats. Nu zijn er centra, waar de wela gehouden wordt, maar het slot wordt bij de koning gevierd.

De novieten worden in de bandhla of in hutten opgesloten en bewaakt. Ieder betaalt tien shilling. De volgende morgen vroeg gaan de ouderen en de nyangas naar de plaats der besnijdenis. Daarna volgen de novieten met hun bewakers. Hun hoofd wordt toegedekt en de bedekking afgenomen, als ze op de plaats komen. De plek is bij de rivier. Daar is gewoonlik veel belangstelling. Een grote schaar van mannen komt voor de plechtigheid bijeen. Jonge mannen in de kracht van hun leven, en ouden van dagen, die al met een stokje voortsukkelen. Ieder die kan, wordt verondersteld present te zijn. Die niet komt, wordt uitgescholden voor een lafaard *(i-tshatsha)*. Precies als de zon opgaat, begint de operatie. Tijdens de operatie wordt er veel en hard gezongen om de novieten moed in te boezemen: een eentonig *hom! hom! hom!* een lied zonder woorden. De eerste jongen wordt uit de troep geroepen; zij leiden hem het water in, totdat dit aan zijn kuiten raakt. De operateur zit voor hem. Vier of vijf mannen staan rondom. Een neemt positie achter de noviet, gewapend met een speer, in de houding om hem een dodelike steek toe te brengen onder het linker schouderblad, zodra hij een gil geeft. Hij wordt

speciaal gewaarschuwd om zich goed te houden en geen lawaai te maken: je mag geen lawaai maken, anders brengt ge onheil over de koning. [1]) Hier betekent deze uitdrukking zoveel als: je zult veroorzaken, dat een magies gewerkt onheil de koning treft. De operateur gebruikt een mes, dat niet scherp mag zijn (vroeger natuurlik van steen) en dat hij ruw op de klippen nu en dan wat slijpt. Hij steekt zijn linker voorvinger onder het praeputium boven de glans in, snijdt dan de bovenste helft los, trekt dit gedeelte over de glans heen, zodat het eronder hangt; snijdt dit dan door en verwijdert de onderste helft, een echte circumcisio. [2]) Van subincisio is geen sprake. Een smartelike operatie met dat zagende mes! Soms wordt dit zo hardhandig gedaan, dat jongens maanden na de wela nog hun operateur verwensen, omdat de wond nog niet geheel gezond is. De eerstgeopereerde wordt naar de troep teruggebracht, en moet voor hen gaan zitten met de benen wijd uit elkaar (*χanula*), opdat ze allen kunnen zien, wat er met hem gebeurd is. Vervolgens worden ze bij troepjes naar het water gebracht om één voor één besneden te worden op verschillende plekken, want dan treden meerdere operateurs op.

Als de operatie afgelopen is, ontstaat er een hevige vechtpartij tussen de oudere en jongere bijstanders. Vooral de jongste regimenten nemen elkaar goed beet. Ieder heeft voor dit doel een flinke sterke „kweepeerlat" meegebracht. Zo worden de veten van de laatste vier jaar uitgevochten! Ook is er ruzie over de vraag, bij wie deze kinderen eigelik zullen behoren. Hier wint het jongste regiment het altijd.

Wanneer de laatste besneden is, wordt aan de inkosana (koningszoon) gevraagd of hij in staat is om de stier te gaan vangen; daarbij wordt naar de overzijde van de rivier gewezen. Hij antwoordt toestemmend, doorwaadt de rivier en vindt daar een oude man, die er neergehurkt zit. Hij grijpt deze en draagt hem door de rivier. Een typies voorbeeld van aanschouwelik onderwijs bij de natuurmens. *Wela* betekent

---

[1]) U nga bangi umsindo, u za ku hlolela inkosi.
Hlola met een lange *o* betekent een *umhlola werken*. *Umhlola* is elk vreemd, buitengewoon, vreesaanjagend ding; alles wat een malum omen is.

[2]) Uku soka. Het praeputium word in het stromend water geworpen Het stomp afsnijden van het praeputium veroorzaakt een te grote wond, beweerde men. De besnedenen heten ook *amaSokana*.

door- of overgaan. Zij zijn als het ware een rivier doorgegaan, die scheiding maakte tussen kind en man, onwetende en ingewijde, shuburu (onbesnedene) en Ndebele. Een overgang van onnozele onbezorgdheid tot de verplichtingen en voorrechten van een Ndebele. Hij is nu ingelijfd in het leven van de stam. Van nu af aan is hij niet alleen solidair met zijn famielie, maar ook met zijn stam. Schijnbaar verlost van de kinderlike banden, is hij nu door een veel sterkere gebonden. De natuurlike, machinale gebondenheid is alleen verlegd (niet opgeheven) en uitgebreid.

Bij de amputatie van het praeputium ontvangt de noviet zijn regimentsnaam en een eigen naam. De operateur zegt, als hij de akte volvoert b.v. : gij, Lufu, zijt een Dhuba; [1]) een lid van het Madhuba-regiment. [2]) Hierin is begrepen, dat hij het geheim van de Madhuba aan geen onbesnedene zal weggeven. De heer du Plooy sprak dan ook van de „eedsnaam". Hij heeft een eed van geheimhouding afgelegd.

Dit is een dag van grote vreugde voor de stam en de koning, de dag, waarop de koning blij is. [3])

Nu worden de novieten in groepen verdeeld en het veld ingezonden. Bij voorkeur kiezen zij de bergen als verblijfplaats De eerste twee dagen zitten zij in de „slechte klipmuren". [4]) Deze dagen heten: de „dagen der roodheid", [5]) zo genoemd naar de naweeën der operatie en het overvloedig bloedverlies. Zij mogen geen medicijnen gebruiken. Als kleed hebben ze een karos of een deken waaronder ze slapen en overdag zich inwikkelen. De derde dag verhuizen ze naar de „mooie of goede klipmuren". [6]) Hier wonen zij twee maanden. De penis wordt in een kokertje, van biezen of stroo gevlochten, aan een touwtje om de hals hangende, gedragen. Deze *amathangala* bestaan uit klipmuren, die verschillende afdelingen hebben. Een afdeling, waar ze slapen (dit overdekken ze,) een andere waar ze eten en bij het vuur zitten. Vroeger zijn zij zoveel mogelik in grote troepen gebleven, maar nu kan dat niet meer en daarom worden zij in kleine clubs verdeeld. Bij de verhuizing

---

[1]) Wena, Lufu, u i Dhuba.
[2]) Voor de noviet staat een stok in het water gestoken, die hij moet vasthouden; dit heet path' ikunzi: de stier vasthouden.
[3]) I langa obo inkosi i thabile.
[4]) Emathangaleni omubi.
[5]) Amalanga lolu bomvu.
[6]) Emathangaleni o muhle.

naar de mooie muren doet ieder zijn *isidhwaba* aan, die door zijn vader voor hem gemaakt is. *Isidhwaba* is eigelik de naam van de meisjesschort, die van voren gedragen wordt. Deze heeft dezelfde lengte, maar is rondom het lijf gelijk. Hij wordt geheel zwart gesmeerd, alleen aan het boveneind blijft een witte rand. De eerste zes dagen eten zij niets dan pompoenpap, en drinken alleen water. Elke morgen, voor de zon opkomt, moeten zij in het water. Van de vierde dag af besmeren zij hun gezicht met witte klei; van de achtste dag af het gehele lichaam. Elke avond wordt de witte klei afgewassen, zij mogen er niet mee gaan slapen. Elke morgen moeten zij zich opnieuw witsmeren. De klei heet *daga* of *χwara*. Zij dragen allen een muts vervaardigd uit de huid van de rode haas. De *inkosana* is van de anderen onderscheiden door een paar rode-haasstaarten die op zijn muts prijken. Gekookt eten wordt door de respectieve moeders gebracht of gezonden tot op geruime afstand van hun verblijfplek, waar het neergezet wordt en de brengster dadelik zich verwijdert. Verder houden ze jacht op hazen en allerlei wild. In de oude tijden werd door de koning om de derde dag een jachtpartij georganiseerd. De gehele manlike bevolking nam daaraan deel. Een berg werd omsingeld en alles gedood wat men in handen krijgen kon. Er blijft altijd een wacht van de ouderen bij de novieten. Elke dag trekken zij er op uit om zich te oefenen. Waar de voorste loopt, moeten allen lopen. Springt hij over iets, dan springen allen erover. Zij lopen echter zelden gewoon. Bijna altijd lopen ze op een drafje, zoals de springbok. Kan een niet doen wat de voorste doet, dan wordt hij met de kweepeerlat geslagen. Ook militair worden zij geoefend: spionneren, seinen geven, wacht houden, kortom alles wat tot het primitieve militarisme behoort. De nodige lessen ontbreken niet: ouders en overheid gehoorzamen, boven alles geheim houden, wat met de wela in verband staat. Ieder, die het geheim verklapt, zal gedood worden of van zelf sterven. [1].

Geen zwart stipje mag aan hen te bespeuren zijn, anders

[1]) Eens vroeg ik een jongen, die bij mij in dienst was, om mij eens iets van de school te vertellen. „Baas", zei hij, „ik mag nie vertel nie, ik zal vroeg doodgaan." Maar hoe zo? zullen ze je dan daarom doden? „Nee, baas, al is dit hille mij nie doodmaak nie, ik sal self doodgaan. Rechtig, baas, jong kaffers wat die dinge vertel word mal en hille gaan sommer self dood". Niets was uit hem te krijgen.

worden ze bestraft en gedwongen om het onmiddellik te herstellen. De witte klei mag niet door het zitten bij het vuur gedroogd worden, behalve wanneer het regenachtig weer is. Zij mogen alleen op de rug slapen. Ieder draagt twee stokken van zes voet lang, geheel wit gesmeerd, een geschenk van de koning. Vroeger mochten ze die zelf in het bos gaan kappen.

Mocht een van hen tijdens de wela sterven, dan wordt dit strikt geheim gehouden, totdat de wela afgelopen is en dan wordt de bak, waarin zijn moeder hem eten zond en hij uit placht te eten, voor haar voeten op de grond zonder een woord of nadere aankondiging stukgeworpen. Hiermee weet ze genoeg! Geen onbesnedene mag bij de novieten komen, vooral niemand van het vrouwelik geslacht. Komt iemand schielik op hen af, dan is hun eigelik gebod om de zodanige te doden. Een vroegere besnedene kan hen bezoeken, alleen na verlof van hun inkosi het hoofd van de wacht, bekomen te hebben. Indien ze iemand, die, bv. in de nacht plotseling bij hen gekomen is, gedood hebben, moeten zij hun wenkbrauwen met gemalen houtskool zwart smeren, opdat de inspekteur, als hij komt dadelik kan zien, wat er gebeurd is. Niemand mag ongevraagd met hen spreken. Een onbesnedene moet altijd op geruime afstand gehouden worden. Het is ons gelukt, onder biezondere begunstiging en met veel moeite, van een groepje een portret te nemen op een afstand van vijf meter. De heer du Plooy deelde ons mee, dat hij vroeger dikwijls tussen hen was en hun voedsel gegeven heeft. Hij mocht hen alleen niet aanraken. Maar dit is natuurlik uitzondering. Du Plooy was een vriend van Mabhogo en Xobongo, kent al hun gebruiken, kan met de schooljongens konverseren in hun geheime taal. Zij beschouwden hem bijna als een hunner, volkomen natuurlik nooit.

Het kan gebeuren, dat een jongen niet wil wela, maar later van gedachte verandert; of dat hij niet kon, door afwezigheid of ziekte, en herstelt, terwijl de wela nog aan de gang is. Hij tracht dan te weten te komen, waar de novieten vertoeven, zoekt een gunstige gelegenheid uit en — als zij het merken staat hij reeds in hun midden; hiervan zegt men dan: *wa fahlela*, hij heeft doorgebroken. Hij wordt dan besneden en maakt alles verder met hen door. Dit zijn echter uitzonderingen. Twee eigen broers mogen niet samen wela. Nu kan het zijn, dat de

jongen het toch wil. Hij verneemt dan bij welk troepje zijn broer is, en *fahlela* bij een andere troep. De wet is dan wel gebroken, maar men kan de jongen, die eenmaal in hun midden is, niet weer wegzenden.

Zij mogen niet lachen. Zij mogen ook niet de gewone taal spreken. Zij hebben dus een eigen, afzonderlike, geheime taal. Vroeger leerden ze die aan in de kwabo tijd. Daar de kwabo nu maar gedeeltelik plaats vindt, is het leren ervan nu beperkt tot de schooltijd. Deze taal komt hen ook later te pas, wanneer ze in gezelschap van vrouwen zitten en door haar niet graag willen verstaan worden. Zij slaan dan ook dikwels, in het volle gezelschap, door van de gewone in de geheime taal.

In de bijlage vindt men enkele voorbeelden van de geheime taal. Sommige woorden verschillen niet zo heel veel van de gewone. Andere verschillen, maar kunnen door een kenner van de taal gevormd worden. *Ukufa* is sterven; daarvoor gebruiken ze: *buba*, dat in het Zulus nog in die betekenis gebruikt wordt. Het gewone woord voor koning is *inkosi*; daarvoor bezigen ze: *umbusa*; dit substantief wordt niet in de gewone taal gebruikt; maar het verbum, waar het van gevormd is, wel. Andere woorden verschillen zo totaal van de gewone termen, dat verband niet te vinden is. Later hopen we in de gelegenheid te zijn aan te tonen, in hoeverre de geheime taal archaies Bantu is.

De geheime taal moet, afgezien van het later prakties belang, meewerken om hen als andere mensen zich te doen gevoelen. Alles in de wela-periode heeft de bedoeling om hen anders te doen zijn dan gewone mensen. Zij spreken niet als gewone mensen, lopen niet zo, etc. Zij lopen ook niet in de paden, die gewone mensen betreden. Zij moeten er over heen springen, niet in aanraking komen met de voetsporen van anderen. En dan, ze konden eens voetsporen nalaten, en dit zou een tovenaar een kans geven om op hen invloed uit te oefenen; een vermoeden van ons, zij konden er zelf geen verklaring van geven. De genetalia van beide geslachten mogen ze niet noemen; we komen bij de tabu hierop terug.

Op de *amathangala* vonden we twee witte klippen, die rechtop stonden en op het ene zijvlak een figuur vertoonden, dat met een zwarte materie was aangebracht. Op het eerste gezicht leek dit een phalliese voorstelling, maar ons werd verzekerd

dat dit een gezichtsafbeelding moest voorstellen. Deze klippen noemen zij *abandwana babo*, hun kinderen. De eigelike naam van elk dier klippen is: *umcindo*, de betekenis is ons onbekend. Zij houden zich ook bezig met het vormen van ossen uit klei, die dan aan een zeker man, die een aardig meisje heeft, worden gezonden. Een grappige voorstelling van de lobola runderen. Een grap, die later dikwels werkelikheid wordt! In de laatste twee weken van de schooltijd moeten zij met rode klei een kring van rode stippen om de ogen aanbrengen. Wat dit betekent weten we niet.

Iedere noviet heeft een steen, waarop hij elke dag een streep trekt; hun kalender houden ze bij! Op de zestigste dag wordt alles wat met de wela in verband stond, met de slaapkamer, in brand gestoken. Als ze de plek *(umphando)* verlaten, mag niemand omkijken. Die dat doet zal zeker dood neervallen. Zij wassen de witte klei af, trekken hun nieuwe *isivunule* aan, die door hun vaders ondertussen gemaakt zijn en begeven zich al zingende, dansende en springende naar de koning.

Nu volgt in de nacht een gebeurtenis, waar de amaNdebele niet graag over spreken. [1]) Een grote menigte van mannen is saamgekomen bij de koning, voor dit belangrijke feest. Vooral de vaders en ooms van de jongelui zijn tegenwoordig. De koningsdoktoren zijn in de weer, want het grote „medicijn" moet die nacht gegeven worden! We geven eerst wat anderen hierover meedelen, om daarna de zaak toe te lichten. „Bei einem kleinen Matebelenstamm, d.h. einem Mischvolk von Zulu und Basutho, welcher in der unmittelbaren Nähe meiner Station wohnt, bestehen Menschenopfer noch in grauser Wirklichkeit. Ein Dörflein birgt die Priester des scheuszlichen Cultus, in welchem Reste von Armen, die demselben zum Opfer fielen, dem schaudernden Besucher sich zeigen. Durch Rauch, der von verbrannten Theilen solcher Opfer aufsteigt, musz die Schaar der unter die Männer aufzunehmenden Knaben ziehen. Wer von ihnen betäubt niedersinkt, vermehrt die Zahl der Opfer. Mit Fett von ihnen sälbt der Häupling dieses Völkleins seinen Leib, macht er die Ländereien fruchtbaar. Es giebt Leute

---

[1]) Gevallen heb ik gehad, dat men eenvoudig van mij weg liep, als ik over dit punt begon te spreken. Anderen weer zaten in machteloosheid neer en zeiden met verbazing tot elkaar: *Xauk, u iNdebele:* hoe is het mogelik, hij is een Ndebele; een twijfelachtige eer voorwaar!

unter den Matebelen, die von Kind an bestimmt sind, einst als Opfer geschlacht zu werden; sie wissen es und leben in den Tag hinein, wie andere Heiden, ja genieszen noch einige Privilegien, so lange sie leben. Es geht durch den Aberglauben aller Kafferstämmen der Glaube an Wirksamkeit von Theilen menschlicher Leichen". [1]) En Wangemann schrijft: „In einem Matebelenstamme (bei Mapoch) kommen sogar noch Menschenopfer vor. Wenn die Zeit der Beschneidung der jungen Leute gekommen ist, dan sucht man überall nach einem Schlachtopfer. Man lauert an den Wegen, man streift im einsamen Felde, bis man Jemand gefunden hat, der ohne Gefahr gefangen und getödtet werden kan. Dem armen Opfer des Teufelsdienstes wird das Fett, die Füsze, ein Auge, ein Ohr u.s.w. entnommen und Alles mit Kräutern und Medizin und dem Fett eines schwarzen Hammels gemischt in einer groszen Schüssel ans Feuer gesetszt. Ein groszer Rauch steigt aus dem Gebräu. Die jungen Leute werden in verschiedenen Abtheilungen herbeigeführt und dem Rauche ausgesetszt; wenn einer der Jungen vom Rauch betäubt niederfällt, wird auch er geschlachtet, und auch von ihm wandern Theile in die Hexenschüssel. Gewöhnlich geschieht das nur mit einem aus ihnen. Mit dem übergebliebenen Fett werden sie im Gesicht beschmiert. Das ganze Geschäft des Tödtens, Schlachtens, Doctorns liegt einem bestimmten Kraale ob, der sonst von Niemand besucht wird, und in dem die Wahrzeichen des schauderhaften Amtes seiner Bewohner in Gestalt von Todtenköpfen, getrockneten Armen und Beinen überall ausgehängt sind. Kann man zu dem Opfer keinen Fremdling fangen, so ist auch dann noch Rat. Unter dem Volke giebt es Einzelne, von Geburt an dem Opfertode geweihte; solche dürfen, bis ihre Stunde schlägt sich Alles erlauben, das Vieh anderer Leute schlachten, ja selbst das des Häuptlings, auch sonst nehmen, was ihnen beliebt. Grauenhaft ist dieser Dienst, finster, verstockt, verschlossen das Volk". [2])

In de beestkraal wordt door de nyang'ekosi een vuur aangemaakt in een grote pan. In dat vuur worden allerlei dingen verbrand, o.a. de gal, lever en het vet van een mens. De jongens moeten rondom dat vuur komen staan, dicht op elkaar.

---

[1]) Merensky: A. a. O. S. 132.

[2]) A. a. O. S. 33.

De rook moet door allen trekken. Die rook is zo dicht en scherp, dat ze er van in zwijm kunnen vallen. Maar zij moeten zo dicht aaneengesloten staan, dat een die bezwijmt niet vallen kan en dat van buiten niemand kan bespeuren, dat hij bewusteloos is geworden. Of degene, die flauw valt, ook geslacht wordt kunnen wij niet bevestigen. Te oordelen naar de informatie, die wij hebben lijkt het ons onwaarschijnlik. De bedoeling van deze ceremonie is om hen sterk te maken. Zij hebben al de ontberingen, aan de wela verbonden, doorstaan, nu wordt er deze laatste harding aan toe gevoegd, waarin meteen een mededeling van biezondere zielestof, van menselike levenskracht begrepen is.

Wat de tweede mededeling betreft, de nyang'ekosi, die hier fungeert, draagt nu een speciale naam: *ibhadelani*. Dit komt van *Bhadela*, vangen, grijpen. Toen zij nog in de Namtshaχelo gevestigd waren, woonde de famielie, waaruit het slachtoffer gekozen werd, in de *χolo ka Sakuku*, het hol van Sakuku. Sakuku was de naam van de toenmalige nyang'ekosi. Die famielie was geen andere dan de Kabeni en Umtswini, waaruit de Koningsdokter genomen werd. De *bhadelani* is uit de Kabeni. Met een vrees, die hem nog scheen te bevangen, werd ons verhaald, hoe bang ze waren om met de kinderen uit die χolo te te spelen. In de tijd van de wela kwamen ze helemaal niet in zijn nabijheid, de hutten gingen ze in geen geval binnen. Want de *bhadelani* beperkt zich niet alleen tot zijn familie. Hij vangt ook uit andere families en ook vreemden, als dit hem gelukt zonder ontdekt te worden.

Eens had Sakuku zich zelfs verstout om een Mahlangu te vangen. Het werd ontdekt en hij moest de man loslaten, maar deze werd helemaal idioot. Of hij van schrik zo werd of omdat hij met de magies werkende geheimzinnige wereld van de bhadelani in aanraking was gekomen, werd niet meegedeeld. Eens was er ook een kind van een Umlumbi, die met een Mahlangu meisje getrouwd was, verdwenen. Uit boosheid over de daad van de bhadelani is Umlumbi weggetrokken en gaan wonen aan Hoedspruit. Ik vroeg: „maar hoe wist hij dan, dat de bhadelani dit gedaan had?" „Wel", was het antwoord, „wie kan het anders gedaan hebben?" Het was juist gebeurd in de tijd, dat de *abakhethwa goduka* = de uitgezochten (de novieten) uit de wela naar de koning gaan. (Goduka

betekent naar huis gaan.) Bewijzen kon Umlumbi het niet, maar eraan twijfelen ook niet.

Sakuku wordt door de koning gezonden om b.v. een os te zoeken; hij gaat naar wie hij wil, wijst de vetste os aan, en de eigenaar zal niet weigeren, die af te geven. Hoe zou hij het ook durven? Zo gaat Sakuku ook naar de χolo (of elders) wijst eenvoudig met zijn kierie het slachtoffer aan en.... gemesmeriseerd komt het sprakeloos van zelf naar hem toe en geeft zich aan deze Sakuku, vol magiese aantrekkingskracht, over.

Onwillekeurig vraagt men zich af, of dit nog gedaan wordt. Ieder, die met ons hierover wilde spreken, bevestigde, dat het bij zijn *ubukhetwa*, een ander woord voor de indanga in de wela periode (kheta = uitzoeken; zij heten abakhethwa = de uitverkorenen) niet voorgekomen is, maar bij de vorige indanga werd het nog gedaan. De vrees om dood neer te vallen belet hen natuurlik om hieromtrent iets mee te delen. En bovendien, wat weten zij van de geheime praktijken van de bhadelani? Wie kan weten of vermoeden waar hij zijn mysterieuse bestanddelen vandaan haalt? Wij, voor ons, geloven, dat de bhadelani nog hetzelfde doet als vroeger, maar nu in stilte en met de diepste geheimhouding. Wie zal zeggen wat er van een kind geworden is, dat plotseling verdween? Uit vrees voor de vervolging van de bhadelani door de blanke regering, zal men er bovendien maar in berusten. In elk geval, de bhadelani heeft mensenvet in voorraad, want ook de eerste graankorrels, die de koning laat zaaien, zijn in mensenvet plus andere bestanddelen gedoopt. Of het gezicht van de novieten met dat vet ingesmeerd wordt, kunnen we niet zeggen; onwaarschijnlik is het niet; de volgende dag schitteren hun gezicht en gehele lichaam van vet, waarmee ze *(gegcoba)* gesmeerd zijn. [1])

Het is natuurlik een grote feestelikheid bij de koning. Zij exerceren voor hem, want zij zijn nu ook militair bij zijn legerscharen ingelijfd. Zij ontvangen van hem het verbod om een vrouwelik wezen aan te raken, omdat ze *umsizi* hebben.

[1]) We mochten met toestemming van koning Fene een portret van hen nemen in de bandhla; we namen echte fotograaf-manieren aan en sloerden met de gewichtige bezigheid om hen eens goed te bekijken. Zij gingen achteruit zodra we te dicht bij hen kwamen; het was tien uur in de morgen, ze schitterden zo in de zonnestralen, dat we verplicht waren een andere positie in te nemen om de foto niet te doen mislukken.

Umsizi betekent eigelik: houtskool of roet; overdrachtelik: onreinheid.

Als alles bij de koning afgelopen is, worden zij door hun vrienden en betrekkingen ieder naar huis gebracht. Het is een feestelike optocht begeleid van zang en dans. Dit gezang heet *vuma igwabo;* de igwabo zingen; gwaba is eigelik: ratelen. Trouwens de hele welaperiode is een vreugdevolle tijd. Ook als men alleen loopt vuma hij of zij de igwabo. Een lied zonder woorden: ho! ho! ho!; de mannen in een lage bastoon en de vrouwen in een hoge sopraan. Vooral de jonge meisjes zingen. Thuisgekomen wordt het famieliefeest gevierd. Voor de jubilaris wordt een os of geit geslacht. Voor deze gelegenheid mag hij die zelf aanwijzen. Hij staat dan ook op en wijst die met zijn stok aan. Een woordvoerder voor de jongen staat op en zegt tot de vader: „Zeg vader N. hier is het beest (geit) van ons, zijn kleur is.... die komt van N. en wordt geslacht voor ons kind, dat uit de school komt". [1]) Hij bedankt dan verder de vader voor die milde gave. De jongen moet een soort koek eten, toebereid uit bloed van het geslachte dier met nog andere „medicijnen"; overigens wordt het bloed gekookt en alleen door de ouden gegeten. De nodige liederen en danspartijen ontbreken natuurlik niet; vooral niet het onmisbare bier, dat in grote hoeveelheden gedronken wordt.

In deze periode leven de abakhethwa in een eldorado. Zij behoeven niets te doen. In de tweede maand ontvangen ze een nieuwe naam. Als het zaaiseizoen aanbreekt, worden zij door de koning opgeroepen. Een groot stuk land moeten ze voor hem „ompikken". Als dit voleindigd is, worden ze door de nyang'ekosi met een kwast, die hij in „medicijnen" indoopt, besprenkeld. Deze ceremonie heet *sula umsizi* = de onreinheid afvegen.

De bestanddelen, waaruit deze „medicijnen" bestaan, is het geheim van de nyanga. Een paar maanden later, met hun nieuwjaar, dat een beetje later valt dan het onze, gaat de inkosana gewoonlik trouwen. Hierdoor wordt aan allen verlof gegeven om ook naar een echtgenoot uit te zien. Vóór de inkosana mag niemand van zijn indanga trouwen.

---

[1]) Ye baba, sobani: nasi ikomo ekethu (imbuzi), umbala ukuthi, e buya ku sobani, e hlatyelwa umdan' ekethu e buya ebukhethwa.

We vroegen aan een onzer berichtgevers of het water dan niet erg koud was in de winter, vooral 's morgens vroeg? „Wel neen, was het antwoord, de nyanga doktert immers het water; het vriezen wordt door hem getemperd; zelfs watervallen kan hij stopzetten". Maar hoe krijgt hij dat gedaan? „Ik weet het niet; hij zal het immers niet aan mij en jou vertellen; maar hij doet het" (*indumbi ye nyanga* = het geheim van de nyanga).

In deze gehele wela-bedrijvigheid is hoofdzaak de geheimzinnigheid, het mysterie, waarin de natuurmens alles tracht te hullen. In wat men waarneemt overwegen magiese faktoren. Het religieus moment schijnt te ontbreken, maar is inderdaad inherent in de familiale en sociale elementen. De wela toch is door Zimu ingesteld; maar uit niets, zover wij kunnen nagaan, wordt Zimu in de ceremonies daaraan verbonden, duidelik vereerd. De novieten zijn door de besnijdenisrite in de sociale gemeenschap ingelijfd. Deze gemeenschap is echter van religieusen aard, want door dit sociaal verband treedt men in de gemeenschap met de voorouderverering van de stam. Dit was ook reeds het geval bij de famielie. Maar de jongens worden nu in zekeren zin opnieuw in de famielie ingelijfd. Vroeger waren ze leden der famielie als kinderen, nu zijn zij manlike leden geworden. Dit alles heeft religieuse betekenis; waar men dus meent geen religieuse elementen te ontdekken, daar is alles voor de natuurmens religieus gekleurd. Dit wordt niet op de voorgrond geschoven of de nadruk er op gelegd, maar als vanzelfsprekend verondersteld. Zijn sociaal verband staat voor hem in het teken der religie en zijn religie draagt een bij uitstek sociaal karakter. Dit moet men altijd in het oog houden bij het onderzoeken en verklaren van het leven der primitieve volken.

Eigelik mag niemand de eed zweren, die door een ander, die nog leeft, vroeger al gezworen is. De novieten worden dus ingelijfd in een indanga, waarvan de leden allen reeds gestorven zijn. De jongens wela ongeveer op hun 18de jaar; dus als hun indanga weer aan de beurt komt zijn zij 78 jaar. Vroeger nu, met de vele oorlogen, die volgens sommige schrijvers (zoals Alberti) zeldzaam waren, maar in werkelikheid aan de orde van de dag, was hier geen moeilikheid; tegen de tijd dat er nieuwe rekruten moesten komen, waren de ouden wel gesneuveld.

Maar in de laatste tijden, nu door de blanke overheersing de oorlogen zijn opgehouden, is de mogelikheid groot, dat er nog leven van de oude leden van de indanga, die moet wela. We bespraken deze moeilikheid met verschillende ouden van dagen. Toen werden verhalen gedaan van oude mannen, die van aandoening gestorven waren. Menigmaal toch is het gebeurd, dat een jonge man vlees van het dier, dat op het familiefeest na de wela geslacht werd, bracht om te eten aan zijn oudere broeder en dat hij deze tot zijn verbazing dood vond in de hut. Hij was van aandoening gestorven. Hij kon het niet overleven om met kinderen saam te eten, met kinderen gerekend te worden. Hij kan niet leven wanneer anderen en dat nog wel kinderen, dezelfde eed zweren, die hij gezworen heeft. [1]) Zover wij hun historie konden nagaan, is er geen nieuwe indanga gevormd.

4*b*. *Puberteitsrite bij meisjes.*

De eerste verschijning der menses is een gewichtige gebeurtenis in het leven voor een natuurmens. Dit is echter bij de amaNdebele nog geen genoegzame reden om er een plechtigheid aan te verbinden; maar wel geldt het als een waarschuwing om zich voor te bereiden voor de twede of derde verschijning, waaraan wel een ceremonie verbonden is, want dan is de puberteit aktueel gebleken; nu kan er geen twijfel daaromtrent meer bestaan. De vriendinnen van een meisje komen in haar stad bijeen om haar bij te staan bij deze betekenisvolle gebeurtenis. Een pot, uit klei vervaardigd en gebakken, wordt met een dierenhuid overtrokken om als trommel te dienen: *ingungu;* hierop wordt getrommeld met de hand of met een paar stokjes, ter begeleiding van het gezang van obscoene liederen, op het sexuele leven zinspelend. De patiente zit in de hut, gehurkt of op de knieën. Soms moet ze wel 30 uren aaneen in deze houding blijven zitten. Het gemenstrueerde bloed moet begraven

---

[1]) Ik besprak deze moeilikheid ook met Hini. Ik vroeg hem: Hini, maar nu moeten de Madubha wela, zijn er nog oude Madhuba in leven? Ja, zei hij verlegen. Maar hoe nu, zij kunnen toch niet samen vlees eten? Hierop kreeg ik een wonderlik antwoord van Hini, die toch overigens een verstandig man is. „Dan moet hille maar een ander indanga maak met een nuwe naam.” Hij meende daar natuurlik niets van; hij wilde zich maar uit de moeilikheid redden en mij met een kluitje in het riet sturen. Dat vragen had hem al zeker lang verveeld.

worden op de plek, waar het gevallen is. Deze natuurlike funktie der sexuele organen wordt aangeduid door het verbum *hlamba*. Dit is de algemene term, die reeds aangegeven is bij de puberteitsrite voor jongens. Meer wordt echter in verband met het vrouwelike geslacht, gebruikt de term: *thomba*. Hiermee in verband staat *intombi*, een meisje en *intombazana*, het verkleinwoord daarvan. De amaNdebele gebruiken deze woorden ook, maar meer die vormen, waarin de niet geaspireerde t door een d vervangen is, en bovendien saamgetrokken: *umdazzana*. Het verbum heeft echter dezelfde uitspraak als in het Zulus en Swazies. De eigenaardige etymologie van deze termen zal in onze Bantustudie nagegaan worden.

Tijdens deze gewichtige periode mag zij geen *amasi*, dikke melk gebruiken en *a nga phathwa*: zij mag niet aangeraakt worden.

Wanneer de menses opgehouden hebben, gaat zij vergezeld van haar vriendinnen naar de rivier en wast zich het hele lichaam. Onder gezang en allerlei vrolikheid wordt zij weer thuis gebracht. Er wordt natuurlik veel gezongen en gedanst. Haar vader geeft haar een paar geiten of een beest om te slachten. Nu mag zij ook weer dikke melk gebruiken. Een meisje vóór de puberteit wordt aangeduid met: *u sa khula*: zij wordt nog groot; na deze gebeurtenis met: *u thombile*. Dit duidt echter niet alleen de gebeurtenis op zichzelf aan, maar ook haar positie na de puberteitsrite, in de betekenis van: huwbaar.

Een meisje is tijdens haar menses, natuurlik meer vatbaar voor allerlei invloeden dan gewoonlik; daarom heeft het gezang waarschijnlik de bedoeling, niet alleen om haar af te leiden, maar om boze invloeden te weren. Haar bloed moet zorgvuldig begraven worden daar, waar ze zat; niemand weet die plaats precies. Maar goed ook! Want als de tovenaar dat bloed eens in handen kreeg, dan was ze immers geheel aan hem overgeleverd!

De sociale verhoudingen zijn van dien aard, dat ons onderzoek naar de vrouwelike aangelegenheden zich niet verder kon uitstrekken. Zij zijn bovendien meer gesloten dan de mannen. Alle pogingen om vriendschapsrelaties aan te gaan, zijn dan ook totaal mislukt.

Besnijdenis, of andere verminking van de sexuele organen, zoals bij andere stammen gebruikelik, komen bij de amaNdebele niet voor.

5. *Dood, begrafenis en rouw.*

Is een Ndebele ziek, dan merkt men het dadelik, als men de woning wil binnen treden, want dwars over de deur van de *siχodhlo* (voorhof) is een touwtje gespannen. Familie-leden mogen binnengaan, maar anderen moeten verlof hebben van de *numzana*, het hoofd van de famielie. Indien een nyanga tegenwoordig is, vraagt de numzana aan hem of iemand mag binnengaan. Wordt de toestemming gegeven, dan moeten allen die ingaan, een stukje kalmus pruimen en op hun voeten *pthu pthu* spuwen bij het binnentreden. Als er geen hoop op herstel voor de zieke is, wordt het touwtje over de siχodhlo-deur verwijderd. Aan de laatstgesproken woorden van een stervende wordt meestal grote waarde gehecht. Zolang het lijk nog warm is, wordt het in zittende houding vastgebonden. De rechterhand komt te rusten op de linkerborst en de linkerhand tegen linkerwang en -oor.

Zodra de zieke gestorven is, begint men te *lila*, huilen. Zijn de naaste familieleden tegenwoordig, dan wordt dadelik een begin gemaakt met het delven van het graf. Zijn ze er niet, maar worden ze verwacht, dan wacht men op hen. Indien zij niet komen kunnen, gaat een bloedverwant vóór een kennis, om dit werk te verrichten. Nìet iederen toch mag een graf delven. Is de vrouw gestorven, — haar man moet de eerste steek doen bij het delven, na hem zijn broers, dan haar zoons, en eindelik andere familieleden. Is de man gestorven, moeten zijn zoons in volgorde, dan zijn zwagers en vervolgens de andere bloedverwanten het graf maken. Deze regeling wordt stipt in acht genomen. Dit heeft zo grote betekenis, dat eens de tweede zoon van een koning zijn vader is opgevolgd, omdat hij de eerste zode van het graf van zijn vader uitgestoken heeft; dit kwam doordat de kroonprins afwezig was en niet tegenwoordig kon zijn. Geen onbesnedene mag meehelpen aan het graf. Het graf wordt rond gemaakt.

Het lijk wordt in de hut in een deken gewikkeld. Als het graf gereed is. komt een der delvers dit meedelen. De vrouwen verwijderen zich en alleen de mannen blijven achter. Bij het opnemen van het lijk huilt men. Bij het graf gekomen, daalt een er in af. Het lijk wordt in zittende houding bijgelegd, met het aangezicht naar het Zuid-Oosten, in de richting vanwaar

zij ge*dhabuka* zijn, afgebroken van de oerstam. Van de man wordt de *isivunule* en van de vrouw de *isithimba* niet van het lichaam verwijderd. Bij de man wordt ook nog zijn *poreana* „vest" gedeponeerd. De biezenmat waarop de persoon geslapen heeft, wordt rondom het lichaam opgezet en de grond langzaam met de handen door degene, die in het graf staat, ingeschoven en vastgetreden. In de schoot van de overledene wordt een houten bakje, met pap gevuld, neergezet. Oudtijds werd ook een stukje pap (kafferpap is stijf) in de linkerhand gezet en deze recht voor de mond geplaatst. De biezenmat wordt boven het hoofd saamgebonden en een platte steen er op gelegd,

Wanneer de begrafenisstoet bij het graf komt, staken de mannen het gehuil; tijdens de bijlegging huilen alleen de vrouwen. Als het graf dicht gemaakt is, beginnen de mannen weer te huilen. Zo is er altijd wisseling in de *lila*. Het enige, dat bij het graf gesproken wordt, is in de vorm van een klacht, b.v.: „mijn broeder (of vader, of moeder, naar het geval mocht zijn) gij gaat weg, gij laat ons alleen; gij gaat te vroeg weg; de slechte dood neemt u weg; die slechte toverij". Meestal toch is toverij de oorzaak van de dood. Zelfs wanneer iemand op het slagveld sneuvelt, is hij waarschijnlik betoverd. Hoe zou hij anders gesneuveld zijn? *Wa nikelelwa*, hij is overgegeven (bedoeld wordt: door een tovenaar aan de vijand). Van de overledene wordt gesproken als van de mens van Zimu, Zimu heeft hem genomen, hij is naar Hem gegaan. [1])

Als de teraardebestelling afgelopen is, gaan de mannen naar de rivier en wassen daar het hele lichaam; de vrouwen volgen en doen desgelijks. Ook de voorwerpen, die gebruikt zijn bij het delven van het graf, worden goed gewassen. Allen gaan terug naar huis, nemen plaats in de siχodhlo en drinken bier. Als iemand binnen komt, die de begrafenis niet heeft bijgewoond, *lila* allen saam met hem. Een geit wordt geslacht en eerst een schouderblad afgesneden en *gebraden*. Allen nemen een stukje van dit vlees in de mond, met een stukje kalmus, kauwen beide en *pthu pthu* wordt het uitgespuwd, of eigelik spuwend uitgeblazen. Daarna wordt een stukje vlees zonder kalmus gegeten. Nu wordt de geit geheel gevild, het

---

[1]) Umuntu ka Zimu; u m thethe uZimu, u ye Kuye.

overige vlees echter *gekookt* gegeten. Men mag niet vóór deze ceremonie gehouden is naar huis gaan. Behalve dit, wordt hun ook door de nyanga medicijnen gegeven om te niezen en worden de hutten door hem speciaal gedokterd.

Bij vorstelike personen en hoofden der families komt er nog iets bij. Zij worden midden in de beestkraal begraven. Dit gebeurt ook wel eens met de hoofdvrouw van een familie.

Als de koning ziek is, worden de nyangas geroepen, die de de loop der ziekte nauwkeurig gadeslaan. Maar alles wordt verborgen gehouden. Mocht iemand ernaar informeren, dan ontvangt hij ten antwoord, dat de vorst een „oogziekte" heeft. Voor ingewijden is dit genoeg om de ware toestand te vermoeden. De koning wordt in stilte in de nacht begraven. Een rund wordt geslacht en in die huid gewikkeld wordt de koning bijgelegd in beestkraal. In de Namtshaxelo zijn zij niet in de beestkraal begraven, omdat wegens de rotsachtigheid van de bodem daar geen graf kon worden gedolven. Hier zijn zij op een bepaalde plaats bijgelegd, die emalibeni = bij de graven heet. Van dat rund wordt het vlees door de begravers en de oude vrouwen gegeten. Niemand anders mag ervan genieten. Het overschot, met het bloed, wordt verbrand. Van al dit vlees, werd mij verzekerd, hebben de abezimu de kracht uitgetrokken: *inyama i ya lula:* het vlees is licht. Tegen het krieken van de dag wordt een vreeslik geween (isililo) aangeheven: de zon is gestorven, zij is uitgeblust. [1]) Dezelfde dag nog wordt de opvolger uitgeroepen, wat natuurlik van te voren door de koning geregeld is, indien het tenminste mogelik was. De isililo wordt echter onafgebroken voortgezet, totdat plotseling uitgeroepen wordt: De koning lijkt op een ander, weent niet meer. [2]) En dan verder, ter verduideliking wie die koning is, wordt er aan toegevoegd b.v.: „Koning Fene regeert, de regering is van Fene". [3]) Le roi est mort, vive le roi!

Het ligt in de aard van primitieve toestanden, dat, wanneer de netelige kwestie der opvolging niet naar bevrediging is geregeld, er die dag om de opvolging hevig gevochten wordt.

---

[1]) Ilanga li file, li qimile.

[2]) Ikosi i fana nenye, ni nga lili.

[3]) Inkosi Fene u ya busa, umbusa u nga Fene.

Ook wordt er een bok geslacht; de gal ervan wordt opgeblazen op het hoofd van de gestorvene gestoken en de huid hem omgedaan in de plaats van zijn poreana.

Toen de zoon van Mabhogo gestorven was, werd er een zwarte bok geslacht. Een strook van de huid werd om zijn hoofd gebonden, de gal opgeblazen op het hoofd gestoken; een inkosana, een onderkoning, goot 's avonds de inhoud van de melkpens over het graf; de pens zelf werd door de moeder van de overledene gegeten. Een andere oude vrouw mocht dit echter ook doen. De overige familieleden aten het vlees. In het graf werd eerst de slaapmat van zijn moeder en toen die van zijn vrouwen om hem heen gewikkeld.

De hut van een vrouw, die gestorven is, wordt niet zoals elders vernield of verbrand, maar eenvoudig onbewoond gelaten, zodat die ten slotte vanzelf vervalt. Het gebruik om bij het overlijden van een belangrijke persoon het vuur van de haard te vervangen door nieuw vuur, met de vuurstokken speciaal gewreven, is bij hen onbekend.

Als een groot man gestorven is, zendt de familie aan zijn speciale vriend een slachtbeest; dit heet isibiko, het rapport, de kennisgeving, zoveel als: doodsbericht. Toen koning Xobongo b.v. overleden was, heeft de koninklike familie aan de heer du Plooy een slachtbeest gezonden; de brenger ervan zei plechtig: Ik ben u het bericht komen brengen, dat uw vriend weggegaan is, hij is niet meer. [1]) Al wordt nu niet juist een slachtbeest ten geschenke gezonden, het doodsbericht wordt toch overgebracht: Uw vriend is weggegaan, hij is niet meer. [2])

Uit de bovengegeven beschrijving blijkt, dat bij het overlijden van een mens ook een soort van offer wordt gebracht. Men zou het niet vermoeden, was het niet, dat uitdrukkelik verklaard werd, dat het *vlees lula en dat de bezimu er alle kracht hebben uitgetrokken*. En dan, het eten van het vlees van de geit met kalmus en het *pthu pthu* gebruik, wijst erop, dat men hier met een offer aan de bezimu te doen heeft, Zimu is eigelik degene, die heer is ook van de dood. De dood toch is een wet van Zimu. Dus men zou een offer aan Zimu verwachten. Maar ook hier blijkt, dat zij Zimu uit het oog zijn

---

[1]) Ngi zo ku bika, umgan' akho u khambile, a ka se kho.

[2]) Umgan' akho, u khambile a ka se kho.

gaan verliezen en meer zich zijn gaan bepalen tot de abezimu. Dit wat het religieuse moment betreft. Al de andere gebruiken met betrekking tot de dood, behelzen meer het magies element. Het weren van kwade invloeden in verband met de dode en met het oog op toverij.

Bij kinderen worden deze gebruiken niet nagekomen, omdat zij, naar het oordeel van de natuurmens, eigelik nog geen mensen zijn.

Het graf wordt gewoonlik van vier tot zes voet diep gemaakt en een hoop klippen erop gestapeld om het uitgraven van het lijk door tovenaars en wilde dieren te verhinderen. Verder doet men aan het graf niets. Van versieringen of primitieve monumenten is geen sprake. De graven van de hoofden der familieś, der koningen, en numzanas verdwijnen natuurlik onder de mest der runderen in de kraal. Sommigen worden ook onder de muur van de kraal bijgelegd, maar gewoonlik kiest men toch ongeveer het midden van de kraal, als laatste rustplaats van belangrijke personen in familie of stam. Hun piëteit of bijgeloof laat niet toe, dat de mest uit zulk een kraal gebruikt wordt voor de landerijen.

Mba is graven, uithollen; *mbela*, de accommodatieve vorming is graven voor een ander, d. i.: begraven. Men hoort ook spreken van *lahla* = wegwerpen. Dit wijst op een vroeger gebruik om sommige personen niet te begraven, maar eenvoudig weg te werpen in een bos of greppel. [1]) Ons werd meegedeeld, dat het oudtijds gebruikelik was om een koning niet te begraven, maar hem in een gat of hol neer te zetten in een zittende houding; de mieren moesten hem toewerken, bij wijze van een termietenheuvel, waarvan hij dan het centrum zou uitmaken; zijn karos en die van zijn vrouwen, twee matten waarop zij sliepen, de huiden van een rund en een bok, die geslacht werden bij zijn overlijden, werden om hem gewikkeld; de gal opgeblazen op zijn hoofd gestoken; ook een beetje koren werd naast hem gelegd. Het vlees van de geslachte dieren werd natuurlik door de nabestaanden gegeten. Sinds Sobethabetheni is het gebruik geworden om de koningen te begraven, zoals men tegenwoordig nog doet. Deze Sobethabetheni was niemand anders (volgens de bonga) dan uMχabule, die

[1]) In de Bantustudie zal dit uitvoeriger worden behandeld.

met de Maχassa gewela heeft in 1763. Mxabule is volgens de historie oud geworden. Het gebruik om de koning te begraven, kan dus niet ouder zijn dan het begin van de 19de eeuw.

De eigelike rouw is de *isililo,* het geween. Om dit sterker uit te drukken gebruikt men ook de causatief-accommodatieve vorming: *lilisela*, luid, bitterlik wenen. Dit *lila* draagt dan ook een luidruchtig, hartstochtelik karakter. Het bewijs van deelneming met de betrekkingen van de overledene wordt gegeven door met hen te *lila*. Zodra men bij hen komt, begint men te lila en allen lila samen. Wie niet meehuilt, bewijst daarmede, dat hij medeplichtig is aan de dood van de gestorvene.

Het hoofd wordt kaal geschoren. Een week lang lopen de naaste betrekkingen met een leren band, gesneden in vier of vijf reepjes, om het hoofd gebonden. De vrouwen snijden bovendien de panden van haar *isithimba* stomp af. Na een week gaan zij zich wassen en verbranden de hoofdband.

Man of vrouw leggen een jaar lang alle versierselen af; nabestaanden draaien er oude lappen, gras of stroo om; de versierselen mogen niet schitteren zoals gewoonlik; dit duurt een maand. Als rouwteken woont de vrouw dikwels een maand lang alleen; vooral als haar man vermoord of in een gevecht gesneuveld is. Zo woonden de drie vrouwen van Sokabu een maand afgezonderd, na zijn vermoording.

Men kan weer trouwen na een jaar; de koning reeds na drie maanden. Wil de man een huwelik aangaan, dan slacht hij een bok en de vrouw of vrouwen, die hij nog heeft, *lila;* hij drinkt medicijnen, die hij van de nyanga gekregen heeft, want: hij heeft een ziekte, hij heeft bloed. [1]) Ook de kinderen moeten van die medicijnen drinken. Zo wordt na een jaar weer een poging aangewend om het magies kontakt met de dode te verbreken, zich te reinigen van en te vrijwaren voor invloeden, die voor hem en de zijnen nadelig zouden kunnen zijn.

Het gebruik om een vrouw, of iemand anders, met een koning of famieliehoofd te begraven, is hun onbekend. Ook oudtijds schijnen zij het niet gekend te hebben. In de herinnering is er althans niets van bewaard. Het antwoord werd als volgt gegeven: „neen, als Zimu haar niet laat dood treuren, wordt geen vrouw met de koning of haar man begraven. Maar

---

[1]) U no rala, u nengazi.

wanneer er veel mannen van een vrouw, of veel vrouwen van een man sterven, is dat een bewijs dat er slecht bloed aan het werken is; zij moeten dan door de nyanga gedokterd worden".

Bij de dood van naaste verwanten werkt men, bij wijze van rouw, een week niet; voor anderen rust men één of twee dagen.

6. *De stamorganisatie.*

Bij de kleine famielie berust het gezag bij de vader. Bij een groep van famielies, met dezelfde *isibongo*, bij de *numzana*. Verenigen nu verschillende famieliegroepen met verschillende *izibongo*, zich tot een sociale gemeenschap, dan is de numzana van de voornaamste famielie het aangewezen hoofd van de gemeenschap. Zo is waarschijnlik de sociale ontwikkeling geweest. De moeilikheid lag alleen in de vraag, welke famielie als de voornaamste moest worden beschouwd. Heel waarschijnlik was het de sterkste. Het hoofd van de gemeenschap wordt echter niet numzana maar: *inkosi* genoemd, koning of zoals de Boeren zeggen „kapitein"; een benaming, die de kaffers bereidwillig overgenomen hebben. Als een kaffer van zijn koning in het Afrikaans spreekt, zal hij altijd het woord „kaptein" gebruiken. Het verkleinwoord *inkosana* wordt gebruikt om de prinsen, manlike leden van de koninklike famielie, aan te duiden. Met de vrouwelike uitgang wordt het woord voor „koningin" gevormd nl. *inkosikazi*. De prinses heet *inkosazana*. Het koningschap is *ubukhosi*; eigenaardig dat hier een aspiratie ingeslopen is; zo ook in *umkhosi*, dat zoveel kan betekenen als: meneer, maar ook het feest bij uitnemendheid van de koning. [1])

De koning is het hoofd van de gemeenschap. Bij hem berust de hoogste rechtsprekende en wetgevende macht. Hij is het hoofd in religieuse, sociale en magiese zin. Zijn woord beslist over leven en dood. Alle machten zijn hem door Zimu onderworpen, want Zimu heeft hem en de famielie, waaruit hij stamt verheven: *uZimu u m phakamisile*. De onderworpenheid aan het gezag van de koning draagt dus niet alleen een sociaal, maar ook een religieus karakter.

De koning heeft naast zich een adviserende raad: *amaphakati* = de binnensten, de ingewijden in de regeringsgeheimen; ook

---

[1]) Ook bij de meervoudsvorming van inkosi, inkosana is aspiratie. Bovendien is die vorming onregelmatig: niet *izi* — maar *amakhosi*, etc.

wel genoemd de *amakhosana*. In deze geheime raad hebben alleen zitting: drie of vier van zijn ooms en een broer. Al wat zij met elkaar verhandelen, is strikt geheim. Voor er gewichtige aangelegenheden besproken moeten worden, houdt de geheime raad eerst een caucusvergadering.

De openbare vergadering bestaat uit de *amadod' ebandhla*: mannen van de bandhla. *Ilibandhla* is de plaats bij de beestkraal, waar de mannen gewoonlik zitten; soms is de bandhla overdekt met riet of gras en heet dan *ithuli*. Verder betekent bandhla de vergaderden zelf, de vergadering. *Amadod' ebandhla* wil zeggen: de volksraad. Deze raad wordt echter niet door het volk gekozen. Ieder komt op zijn tijd in de rang van de M. E. Allen, die hoofden van familiеs zijn en vertegenwoordigers van de koning in de buitendistrikten *(inkosana)*, zijn leden van de bandhla. Deze raad behandelt met de koning alle zaken en geeft of liever handhaaft alle wetten, omdat de wetten feitelik grotendeels reeds bestaan en alleen toegepast moeten worden.

In de onmiddellike omgeving van de koning zijn: *inceku* = de dienstknecht of kamerheer; de *induna* = de adjudant en *umzende* = gezant. Verder is er de hofnar: *imbhongi*. Dit heer heeft vrijheid van spreken, zelfs over de koning. Ja, hij mag de koning openlik beledigen door b.v. te zeggen: „Wijlen Gobongo regeerde ons goed; hij deed het beter dan allen; wij worden niet meer zo goed geregeerd als hij ons regeerde. [1]) Dit is zeker geen kompliment voor zijne majesteit, die dit zit aan te horen! Een ander zal het niet wagen om zulke kritiek uit te spreken in bijzijn van zijn koning. Maar de *imbongi* mag dat zeggen en de vorst zal er hartelik om lachen. De natuurmens is op zijn manier, wat de Engelsen noemen „a sport".

De lijfwacht bestaat uit vier jonge mannen uit elke school, die meteen de bedienden zijn van de vorst. Zij heten *amanxusa* dienstknechten of ook *amahlambisa* = de wassers. Zij blijven in dienst, totdat een volgende school een aflossing levert. Dan gaan ze trouwen uit de beurs van de koning d. w. z. hun eerste vrouw wordt door hem bekostigd. Deze wacht slaapt voor de

---

[1]) Umuyi Xobongo, wa be si londa kuhle, wa dhlula boke: ka ke sa londelwa umuntu wa be si londa njengaye. Londa is eigelik: oppassen.

hut waar de koning overnacht. Soms tracht hij hen in de nacht te ontsluipen. Mocht hem dit gelukken, dan worden zij streng gestraft met geseling. Ook andere fouten, die zij begaan, worden met geselslagen geboet. De schuldige moet voor de koning komen staan in de houding van „geef acht", terwijl hij de roede hanteert. De schuldige mag zich niet bewegen en vooral niet trachten de slagen af te weren. Door de omstanders word hij natuurlik op krenkende wijze bespot.

In de geschiedenis van de amaNdebele blijkt nergens, dat een koningin geregeerd heeft. De opvolging wordt steeds naar de manlike lijn geregeld. Alleen wanneer de koning en zijn broers geen zoon hadden, zou desnoods de oudste dochter van de koning in aanmerking kunnen komen. De oudste zoon van de oudste dochter is een belangrijk persoon (ook bij de famiele), omdat hij feitelik de eerste opening (*mavula*) is van de baarmoeder in het geslacht van zijn grootvader; in de famieliebonga zal hij dan ook direkt na zijn grootvader genoemd worden. Bij een polygamies leven is deze moeilikheid in de opvolging vrijwel uitgesloten. Gesteld echter, dat deze zich voordeed, dan zou het ons benieuwen wie als de *inkosikazi* werd beschouwd. Ook in geval de koning impotent was, zou men voor hetzelfde probleem komen te staan. Moet de moeder van de prins uit de famielie Ndala zijn, dan is de koningin vanzelf al aangewezen. Dit zou echter pleiten voor het moederrecht, omdat de opvolging gebonden is aan de moeder.

Het koninklik paleis is verdeeld in twee groepen: *indhlu ekulu* (het grote huis) en *indhlu encani* (kleine huis); of: *indhlu sokunene* (het huis van de rechterhand) en *indhlu sekhohlo* (huis van de linkerhand). De oudste zoon van de *inkosikazi*, het hoofd van de *indhlu ekulu*, is de wettige opvolger. Verder hebben bij de opvolging de kinderen uit het huis van de rechterhand de voorkeur boven die van de linkerhand. Mocht na de dood van de koning de prins nog te jong zijn, d. w. z. onbesneden, dan treedt de broer, die op de koning volgt, op als regent. Zolang deze regeert (hij heeft daar recht op zolang hij leeft), moet de prins wachten, ook na zijn besnijdenis. Eerst na de dood van deze, kan de prins de troon bestijgen.

Hoge verering geniet aan het hof de moeder van de koning:

Ndabezitha! Bayethe! Leeuw! Zwarte olifant! Gij eet de mannen. [1]) Zodra hij echter buiten de vergadering is, houdt het gebrom en geschuifel op; men praat en drinkt verder alsof er niets plaats gevonden had.

De wettige opvolger van de koning is de kommandant generaal van het leger. Natuurlik, alleen wanneer hij besneden is, mag hij in funktie treden. Als hij nog jong en daardoor onervaren is, mag zijn oom, die op zijn vader volgt, hem vervangen; of indien deze misschien niet een gewenste persoonlikheid mocht zijn, geeft de koning hem een krijgsraad van ouderen mee. Deze worden bij het uittrekken van het leger speciaal vermaand b.v.: past toch op mijn jongen, wijst hem toch de weg. [2])

Het leger is verdeeld in vijf divisies: 1. *Mahlangu* of *Mphakhathi;* 2. *Mahlungula;* 3. *Mathethela;* 4. *Umkhoza (Amaphondo);* 5. *Mazimela.* Deze laatste bestond uit vreemden, die bij de amaNdebele gekhonza hadden. Verder zijn er vijftien regimenten, de verschillende besnijdenisscholen, die elk onder hun eigen hoofd of *inkosana* staan. In het leger heerst strenge discipline. Toen het leger b.v. aan du Plooy werd overgegeven om tegen Skukuni te gaan strijden, zei de *mn'ekosi* (de moeder van de koning): „Gij kent onze wetten en gebruiken, dus als iemand niet naar u luisteren wil, is hij een hond, die niet blaffen wil, als hij aangehitst wordt. Sla hem dan ook dood als een hond". Dat ze dapper zijn, is gebleken in de oorlog tegen de Boeren; bij de aanval op Pashlela aan de Strijdpoortberg, waar zij alleen door hun onverschrokken moed sukses hadden, de vijand versloegen, zijn stad in brand staken en het vee roofden en in de oorlog met Skukuni, waar zij het verst doorgedrongen waren bij de aanval, zodat zij de stad in brand konden steken. *Ubukhali masema* = dapperheid is wakkerheid. Het sukses van een leger hangt af van het kommando; kommanderen = *lawula* en van zijn spionnenstelsel (spionnen = *izinhloli*); de natuurmens ís een geboren spion; bovendien ís hij daartoe nog op meesterlike wijze geoefend. De generaal wordt genoemd: *inkos'ezitha ethwal'impi* = de heer der legerscharen, díe het leger draagt, (Isitha, meervoud izitha is ook

---

[1]) Baaaba, Babethu, Ndabezitha, Ngonyama, Bayethe, Ndhlovu emnyama, Wena u dhla madoda.

[2]) Ye ni m londele lo mfana wami, ni m tyengise indhlela.

vijand). Als kleding hebben de mannen in de strijd alleen de *isivunule*. Zij dragen een schild = *isihlangu* (van: *hlangula* = *ukuthi hlangu*, d. i. afslaan met de hand). Vroeger had hun schild de vorm van dat der baSuthu; tegen de Zulus en Swazies echter hebben ze bevonden, dat het grote schild toch meer veiligheid bood, daarom hebben ze later de vorm veranderd: groot, ovaalvormig met stijve, platte zijstukken. De kleine, ronde *umgwaga* of *ukanda*, is die der Umsekwabos. De soldaat draagt nog een flinke sterke knopkierie *isibubu*, meestal van taaiboshout *(mgolothi)* gemaakt; een strijdbijl, *isilembe;* minstens twee assegaaien: een korte = *umkhondo* en een lange = *isutya*.

Voor de koninklike jacht is er een andere organisatie. Er zijn drie hoofdjachtopzichters. Een lokale verdeling. Dit was natuurlik in de tijd, toen zij een onafhankelik bestaan hadden. (Tegenwoordig is dat onmogelik. De jachtwet der provincie belet dit). Dan trekt de koning mee uit en is de aanvoerder van het jachtleger. Een berg wordt omsingeld en alle wild gedood. Alle reebokhuiden worden naar de koning gebracht, die ze uitdeelt onder de leden van de koninklike famielie; niemand anders toch mag ze dragen; dit is een privilegie van de Mahlangu; sommige Mahlangus mogen echter alleen de oren dragen. Tijgerhuiden worden alleen door de vorst en zijn zoons gedragen. De leeuwenhuid is speciaal voor de koning, hij heet immers *ngonyama* = leeuw (bij uitnemendheid).

Wat het recht betreft, is er geen biezonder onderscheid tussen krimineel en civiel recht. Geschillen worden in de huiselike kring door de vader opgelost; in de famielie door de numzana; tussen verschillende famielies door de inkosana, die door de koning wordt aangesteld en van koninkliken bloede is; zijn bevoegdheid is echter lokaal. Ieder, die zich niet kan neerleggen bij de beslissing van bovengenoemden, heeft het recht te appelleren naar de madod' ebandhla, de raad des konings, hier zoveel als het hoge hof. [1])

---

[1]) Proces = *ibanga;* klacht = *umlandu;* klager = *umlandi;* aangeklaagde = *umlandwa*. Deze woorden zijn gevormd van *landa*, dat volgen en ook vervolgen betekent. De wet is *umukhwa*, eigelik mes; de wet overtreden = *weqa umukhwa* (overspringen); boete betalen = *hlawula* en boete opleggen = *hlawulisa;* vrijspreken = *shapulula*. Gelijk hebben = *lunga* en ongelijk hebben het negatieve daarvan. Getuige = *ihlanzi*, eigelik de schoonwasser.

Indien iemand niet tevreden is met de uitspraak van een lager hof, gaat hij persoonlik naar de koning om zijn zaak daar voor te brengen. Als hij bij de bandhla komt, waar de koning en de madoda zitten, roept hij luid: *Baaaba, Ndhlov' emnyama, Ngonyama, Ndabezitha!* en gaat zitten; hij krijgt geen antwoord, ternauwernood een kleine hoofdbeweging. Na een poosje schikt hij wat dichter bij en waagt weer: „Heer, Vader, ik ben gekomen in verband met een zaak, zo en zo" [1]) en zet de hele zaak uiteen. In stilte wordt dit aangehoord en als hij klaar is met de uiteenzetting, roept de koning of een der madoda: *kluluma!* spreek (harder). Hij begint opnieuw. Soms moet hij het drie maal over doen. Als de koning de zaak begrepen heeft, wend hij zich tot de madod' ebandhla: Mijne here, hier is de man (jongen), die gekomen is in verband met" ... [2]) en hij zet de zaak uiteen. „Ik heb het niet goed begrepen" zegt misschien een der heren, dan herhaalt de klager alles weer op beter verstaanbare wijze. *U nenlhanzi?* hebt je een getuige? wordt er gevraagd. Ubani nobani? wie en wie of als er een is: ubani? Is de getuige aanwezig, dan treedt hij dadelik nader, want de zaak kan behandeld worden. Indien er geen getuigen tegenwoordig zijn, wordt een dag bepaald, waarop de zaak moet voorkomen. De gewone bandhla is bevoegd enige zaak in behandeling te nemen. Alleen wanneer het een zaak van uiterst gewicht geldt, wordt een grote bandhla bijeengeroepen.

Officieel wordt er geen eed afgenomen. [3]) De enige eed, die zij als zodanig kennen, is bij de besnijdenisakte. Uit eigen beweging mag men echter zweren en doet het ook dikwels, om zijn beweringen kracht bij te zetten; men zal vaak horen in gesprekken :ik bezweer je, ik zou bij mijn moeder kunnen liggen etc. of: ik zou in de buik terug kunnen keren. [4])

De doodstraf wordt toegepast bij hoogverraad, betovering

---

[1]) Nkosi, Baaaba, ngi zele indaba, obuthi nobuthi.

[2]) M. E., nangu msa lo, u zele obuthi nobuthi.

[3]) Ik besprak met Landabantu dit punt en vroeg hem of daardoor dan niet de leugen vrij gelaten werd? Hoe zal men weten wanneer men met waarheid te doen heeft? Alsof hij dit een onnozele opmerking vond, zei hij: „maar waarom moet hij sweer, as hij lieg praat, jij sal mos hoor".

[4]) Nga ku fungela, nga be ngi lala ku ma; of: nga be ngi buyela nge ndeni.

van de koning, doodslag en verkrachting; vroeger ook op jongens, die een kind verwekt hadden voor hun besnijdenis. De veroordeelde wordt met knuppels bewusteloos geslagen, met een riem om de hals weggesleept en verder geworgd. Meestal is het einde een marteling. Steniging komt ook wel voor, maar hangen is bij hen onbekend. Aan de andere zijde van de berg, waar de Namtshaχelo lag, was een hoge rotsrand met een diepe afgrond; daar werden zekere veroordeelden afgeworpen. De Boeren noemden deze plaats „die galg van Mapoch". Krankzinnigen werden daar afgeworpen; *ukw' ambesa* of *vimbela ubuhlanya*, d. i. om de krankzinnigheid te bekleden of te verhinderen. De krankzinnigheid werd met de kranke, in de rotspleet, waarin hij geworpen werd, afgesloten van de gemeenschap. Ook de gewonde Swazies zijn daar afgeworpen. Zij werden in een diepe scheur van den afgrond geslingerd. Het is dus geen algemene plaats der terechtstelling, zoals men gewoonlik meent.

Het strafrecht draagt dikwijls het karakter van een jus talionis. Ten tijde van Mabogo doodde een zekere Gabani zijn oom door hem met een assegaai te doorboren. Dit gebeurde op een bierpartij. Gabani vluchtte. Mabogo liet den vader van de schuldige doden en al het vee van de famielie konfiskeren. Gabani moest ook voelen, wat het betekent om wees te zijn! Later mocht hij weer terug komen. De zaak was immers afgehandeld.

Een bierpartij loopt dikwels uit op een vechtpartij. Meestal wordt er getwist en geslagen. Wordt iemand daar gedood of gewond, dan moet de schuldige een os aan de koning betalen, die voor de raadsleden geslacht wordt. Onder Koning χobongo waren deze dingen aan de orde van de dag. Hij wilde er een eind aan maken en bepaalde, dat voortaan de bezeerde, voor de koning, aan de dader dezelfde wond zou toebrengen. Die ruwe vechtpartijen zijn toen doodgelopen. Maar buitendien wordt bij aanranding gewoonlik een boete opgelegd en hetzelfde letsel aan de dader toegebracht. Wanneer b.v. een umsekwabo een mede-umsekwabo een gat in zijn hoofd slaat, wordt hetzelfde aan hem gedaan. Of als hij de haardressuur van zijn mede-umsekwabo door elkaar gefrommeld heeft, wordt hem hetzelfde aangedaan, dezelfde schande moet hij ook ondergaan!

Een grote misdaad is natuurlik toverij. Geldt dit de koning, dan wordt het uiterste der wet toegepast. Hoe eerder men dit algemene kwaad kan tegengaan, hoe beter voor de sociale verhoudingen! Komen de nyanga's overeen, dat een bepaalde persoon met zijn toverpraktijken schadelik is voor het algemeen welzijn, dan laat de koning hem door zijn eigen famielie uit de weg ruimen; wanneer het bericht hem bereikt, dat die man gedood is, veinst hij te schrikken en er niets van te weten en legt de dader een boete van een os op voor zijn onbezonnen manslag. Indien er meerdere gevaarlike individuen gerapporteerd worden, nodigt de koning hen uit voor een bierpartij; zij worden rijkelik getrakteerd met rundvlees en bier, en als de vreugde op zijn hoogst is, roept hij: „vangt of slaat dood de tovenaars". [1]) Ieder weet zijn plicht tegenover zijn vorst. De familiebetrekkingen worden dan gewaarschuwd om de lijken der tovenaars te komen weghalen.

Diefstal wordt gestraft met geseling en terugbetaling van 't dubbele van wat men gestolen heeft. De koning trekt natuurlik zijn fooi uit die boete.

Brandstichting en letsel aanbrengen aan man of vrouw wordt met boete gestraft. Ook kindermoord wordt met boete gestraft.

Verkrachting wordt met boete en geseling gestraft, indien niet met de dood. Geldt dit een vrouw, dan moet de schuldige betalen wat de man eist. Geldt het een meisje, dan wordt aan de koning één rund betaald en aan de ouders twee of drie.

Het is strikt verboden de hut van de koning of een zijner vrouwen binnen te gaan. Een van de mahlambisa van Mabogo had gemeenschap met een vrouw uit het koninklik paleis gehad. Deze liet Mabogo als een hond doodslaan en de vrouw is bijna bezweken aan de tuchtiging, die zij onderging.

Geen onbesnedene mag erven. De oudste zoon is de wettige erfgenaam. Wil hij zich niet laten besnijden, dan erft de zoon, die op hem volgt, mits deze besneden is. Alle verdienste komt naar de vader of na hem naar de oudste zoon, die de plaats van de vader inneemt en *baba* genoemd wordt. De oudste zoon erft alles, natuurlik als hoofd der famielie, niet individueel. De vader kan aan de andere zonen iets uitkeren of toekennen.

---

[1]) Bambani of bulalani abathakathi.

Dit behoeft echter niet en is overbodig. De oudste zoon erkent altijd iedere broer van zijn vader als zijn *baba*. En hij komt eigelik niet aan het hoofd van de familie, voordat zij allen gestorven zijn. Na hun dood eerst is hij de inkosana van de familie en is *zijn* huis de *indhlu ekulu*, het grote huis.

Indien er geen manlike erfgenaam is, erft de oudste zuster. Een broers kind is echter altijd nader dan de oudste zuster. Een onecht kind kan ook erven (als hij tenminste in leven gebleven is, want de zodanigen worden meestal bij de geboorte afgemaakt), mits zijn verwekker met zijn moeder trouwt. Wil de man alleen het kind hebben, zonder met haar een huwelik aan te gaan, dan betaalt hij een rund en neemt het kind.

De weduwe van een oudere broer wordt door de jongere overgenomen, als zij er in toestemt. Wil ze met iemand anders trouwen, dan moet deze de lobola betalen. Laat ze echter een of meer meisjes achter, dan kan de lobola achterwege blijven. Als er geen broer is om haar over te nemen, kan haar vader haar terug eisen, maar moet dan de lobola teruggeven.

Iemand, die steriel is (umtswila, nyumba) wordt beschouwd als betoverd of zelf met toverijen omgaande. Indien de vrouw steriel is, mag de man haar jongere zuster of haar broers kind als helpster voor minder prijs eisen. Deze heet dan *ihlanzi*, de getuige, helpster; eigelik degene, die de zuster *wast* van de schande der onvruchtbaarheid. Sterft een jonge vrouw voor dat ze een kind gebaard heeft, dan heeft de man recht op de *ihlanzi* of de lobola.

Bij mishandeling mag een vrouw haar man verlaten. Indien ze een of meer meisjes bij hem achterlaat, vervalt elke eis van zijn kant op de lobola. Laat ze geen kinderen achter, dan moet de familie haar of de lobola teruggeven.

Indien iemand zijn vrouw verlaat en een ander de lobola, die hij nog schuldig was, aanvult, kan deze haar ten huwelik nemen; maar de eerste man behoudt zijn recht op de kinderen, uit het eerste huwelik gesproten. Verlaat de vrouw haar man en trouwt met een ander, dan moet de eerste zien om de lobola van de tweede te krijgen; in elk geval houdt hij de kinderen uit zijn echtvereniging met haar. Het spreekt vanzelf, dat deze transakties jaren kunnen duren. Soms wordt de lobola kwestie eerst na dertig jaar geregeld bij het huwelik van kinderen of kleinkinderen.

De meeste processen hebben hun ontstaan te danken aan lobola-twisten. Wanneer iemands bruid zwanger is, kan hij weigeren om haar te trouwen; of hij kan afdingen op de prijs; of hij kan haar zuster eisen in haar plaats. Stemt deze en haar ouders daarin toe, dan is de zaak in orde.

Bij bloedschande werd vroeger de doodstraf toegepast. Een bloedschender is een van de verachtelikste wezens, die een Ndebele kent. Wordt de doodstraf niet toegepast, dan maakt men hem in elk geval „hond" zei Landabantu: men veracht hem en rekent hem als een hond; later is men eenvoudig een wrede geseling gaan toepassen op beide personen; de vrucht wordt in elk geval met geweld afgedreven; die mag niet in leven blijven. Ook in andere gevallen wordt dit gedaan. Sokabu had drie vrouwen; hij zelf was nyumba en toen een zijner vrouwen zwanger bleek te zijn, heeft hij haar zolang geslagen totdat de vrucht afgedreven was. In al de toepassingen van straf verloochent de primitieve mens zijn natuurlike wreedheid niet.

Het sociale feest bij uitnemendheid is de *luma*. Luma betekent: bijten. Dit staat in verband met de oogst. Niemand mag in de lente het zaad zaaien, voordat de koning enige zaadkorrels, die in medicijnen gedoopt zijn en waarvan het voornaamste bestanddeel mensenvet is (de bhadelani zorgt daarvoor), in een bereide akker gestrooid heeft. Zo mag nu ook niemand van de eerste eetbare producten van het land genieten, voordat de koning geluma heeft. Niemand mag dus van de nieuwe oogst plukken of eten, voordat de luma-ceremonie volbracht is. Daarom valt het feest ongeveer ten tijde van de eetbaarwording van de eerste produkten. In vroegere tijden was het feest bepaald in de maand Januarie en wel op de tiende dag na de eerste verschijning van de nieuwe maan. Men houdt zich niet meer streng aan deze bepaling. De koning bepaalt een dag, waarop het feest gehouden zal worden. Hierbij neemt hij echter de toestand van het land en de gewassen in aanmerking.

Dit feest duurt drie dagen. Van de eerste eetbare gewassen wordt ingezameld en eten bereid. Het gaat vooral om de pompoen. Van de andere zal men misschien nog eten, maar van de pompoen nooit. Daarom luma de koning vooral de pompoen. Al het andere is bijzaak,

Voor het feest beginnen kan, moet eerst een zekere vogel levend en ongeschonden aan de vorst worden overgegeven. Daartoe worden de baSekwabo uitgezonden naar het bosveld, waar die vogel alleen te vinden is, om hem te gaan vangen. Zij mogen daarvoor niets gebruiken, geen instrument of vogellijm. Zij jagen hem op, vervolgen hem totdat hij door vermoeidheid in hun handen valt. Ondertussen zijn anderen op zekere afstanden geposteerd, zodat, wanneer de vogel gevangen is, hij in de kortst mogelike tijd naar de koning kan worden overgebracht. Het feest kan niet beginnen voordat de koning de veren van de *bilobomvu* op zijn hoofd gestoken heeft. Deze benaming betekent: rode borst. Die vogel is zwart en heeft een rode borst. De Boeren spreken van „rooiborsvool". De *imbilobomvu* is een soort valk, omtrent 8 duim hoog. Ook van de *ihemu*, de gepluimde kraan- of mahemvogel, moet de koning veren hebben. Om deze in handen te krijgen mag men echter enig instrument gebruiken, men mag de vogel zelfs doden als het niet anders kan. Van deze vogel wordt gezegd: de mahem draagt de kuif van de koning. [1]) Bij deze gelegenheid wordt ook de *siba ye zulu*, de hemelveer, op het hoofd van de vorst gestoken, d.i. het kleine rode veertje van de hemelvogel, dat altijd op de schedel van zijne majesteit prijkt.

De koning weet natuurlik, wanneer de *abaSekwabo* met de vogels zullen arriveren. Alle mannen, die een mens of een wild dier in hun leven gedood hebben, spelen, dansen en houden hun schijngevechten voor de koning. Een jonge vette os wordt een dodelike steek met een assegaai toegebracht en zo gelaten, totdat het arme dier, doodgeworsteld, neerslaat. De vorst blaast in de richting van een troep runderen, die van te voren weggedreven waren; oud en jong springen dan plotseling op en hollen onder geschreeuw, zo hard als ze maar kunnen, om die runderen te halen. Juist als zij de runderen brengen, komen de baSekwabo aan met de vogels. De gekookte pompoen wordt nu voor de koning neergezet, hij neemt een hap (luma) en nodigt de hoofden van alle families uit om ook een hap te komen nemen. Een zwarte kring is getrokken om het rechteroog van de koning en een streepje op de neus; een dergelik figuur om het linkeroog van zijn vrouw, de inkosikazi, en een

---

[1]) I makhem i thwala isala ye kosi.

dito streep op de neus. Iemand, die deze ceremonie bijwoonde, is weggegaan, omdat zijn vrouw de „marteling van de arme dieren" niet langer kon aanschouwen. Dit hebben we uit verschillende vertrouwbare bronnen verzameld, ongelukkig konden we het feest niet zelf bijwonen. De koning houdt ook nog een rede, maar wat die inhoudt kon niemand zeggen. Of er ook bij die gelegenheid gethethelela wordt, kon men ons ook niet meedelen.

We hebben verschillende malen getracht om bij dit feest tegenwoordig te zijn. Aan de achterdocht van de madod'ebandhla hebben we echter te danken, dat we nooit op tijd kwamen. Eens is het ons gelukt de tweede dag er te zijn. Er werden toen alleen veel runderen geslacht en ook dit vlees moest geluma worden. Een stukje werd gebraden en door de koning met peper bestrooid. Hij sneed een stukje af en at het; sneed toen voor de hoofden der families stukjes af, en zo werd aan allen gegeven. Nu kon men van alle rundvlees smullen. Veel bier werd gedronken. Tegen vier uur in de middag werd ons heel beleefd meegedeeld, dat ons paard al opgezadeld stond voor de afreis. Wat er verder gebeurd is, waarvan wij geen getuige mochten zijn, weten we niet. In onze Bantustudie moet dit feest bij de andere stammen behandeld worden, misschien weten we dan van het lumafeest der amaNdebele meer.

In het voorgaande hebben we telkens gewaagd van de *iporeana*, het vest, dat de bejaarde mannen dragen. Dit woord schijnt samen te hangen met *li-porenyane*, dat in het sePedi betekent: juweel. Het is een soort vest of beter een borstlap, die, aan een touwtje om de hals gedragen, is voorzien van verscheidene zakjes, waarin allerlei voorwerpen geborgen worden. Het wordt gemaakt van de huid van de *imvunze*, de muishond, en de *imphaka*, de wilde kat. De poreana wordt omgehangen als de inkosana van het regiment de zijne heeft aangetrokken. Deze doet dit meestal bij het huwelik van zijn eerste kind. De familie Masangu echter moet een speciale toestemming van de koning ontvangen om dit sieraad aan te doen. Wanneer een Masangu meent, dat hij recht erop heeft om de poreana te dragen, bereidt hij die en brengt die naar de koning. Geeft deze hem die terug, dan is dat een bewijs, dat hij hem dragen mag. Legt de koning hem echter weg, dan is dat een teken

van weigering. Het is gebeurd, dat een Masangu tot drie malen een toebereide poreana aan de koning heeft gebracht zonder sukses. Eerst wanneer de vorst hem die eigenhandig overreikt, heeft hij vrijmoedigheid om die te dragen. Het is een teken, dat men in de oudere rangen is ingelijfd.

Vroeger hebben de amaNdebele vlees rauw gegeten, want ze kenden het vuur nog niet. Op een jachtpartij hebben ze leden van de familie Mthi Munye [1]) gevangen genomen. Deze maakten vuur aan om hun eten te bereiden en braadden het vlees. Men was verbaasd over dit kunststuk en rapporteerde het aan de koning. Deze liet hen bij zich komen en verzocht hen, dat voor hem te herhalen. Hij vond het gebraden vlees veel lekkerder en besloot hen in te lijven bij zijn stam. Zo hebben zij kennis gemaakt met het gebruik van vuur. Het werd gewreven met twee stokjes: het ene werd met de voeten op de grond gedrukt en heet *insikazi*, het wijfje; het andere *induna*, het mannetje, tussen de handen daarop met een vlugge beweging ingedraaid of geboord, totdat een vonk in het boorsel smeult en ontvlamt. Het spreekt vanzelf, dat niet alle houtsoorten zich hiertoe lenen. Men gebruikt meestal het hout van de wilde vijgeboom, of een soort riet, dat langs de rivieren groeit. Dat wrijven heet: *phehla*.

Zij hadden oudtijds hun eigen smeden: *abafule b'ensimbi*, met de primitieve blaasbalg, zoals men bij de andere Bantus aantreft. De oudste familie, beroemd om haar smeedkunst, was de Matshabango. Later werd deze kunst ook uitgeoefend door Mahlangus en Masombukas.

In het vervaardigen van muziekinstrumenten hebben ze het niet ver gebracht. Een fluit, vervaardigd uit de mergbenen van kleinere wilde bokken, heet *iqole;* de beste is die van de *orebi*. Een boog met een ijzerdraad of zenuw bespannen en met een kalbas als klankbord heet: *ighubu*. Deze wordt met een paar vingers van de linkerhand bespeeld, terwijl de rechter met een stokje of rietje op het koord slaat. Een ander muziekinstrument bestaat uit een riet, over de lengte waarvan een draad is gespannen; dit wordt met de vingers bespeeld, terwijl het ene uiteinde in de mond gehouden wordt, die als klankbord dient en door zijn verschillende standen het geluid reguleert.

---

[1]) Waarschijnlik behoren de Mthi Munye famieies bij de Swazies.

Iets dergeliks, maar van kleiner afmeting, heet *isidhonodhono*. Al hun muziek is eentonig. Maar die eentonigheid verveelt de primitieve mens niet, hij kan zich urenlang vermaken met het voortbrengen van een paar tonen, die oneindig gerepeteerd worden. Dit is een zuivere weergave van de droeve eentonigheid van zijn bestaan. Men is echter niet gebonden aan bovengenoemd materiaal. Een kromme stok, een stuk riet, een draad of zenuw, en desnoods een oud parafienblik is genoeg voor de natuurmens om aan de behoeften van zijn muzikaal gevoel te voldoen.

De tijd berekent men naar jaren, maanden en dagen. Jaar is *umnyaka*, meervoud *iminyaka*. Voor maand gebruiken ze hetzelfde woord als voor maan en dokter n.l. *inyanga*, met het meervoud *izinyanga*. De namen der maanden zijn: *kunye, kumbili, kundathu, kune, kuhlanu, kudandathu, kunonye, kubunane, kuphethe, kusumi, kusumi-nonye, kusumi-nombili.* De dagen der week zijn: Zaterdag = *Umcgibelo;* Zondag = *uluSonto;* Maandag = *umSombuluko;* verder spreekt men van: de tweede, derde etc. Van de jaargetijden kent men: *ubusiga*, de winter; *isilimo* = lente; *ihlobo* = zomer en *ugwindhla* = herfst. De morgenster heet *ukwezi* of *uthwasile;* de avondster: *umdhlazidhlo;* de Pleiaden, waarnaar ze de zaaitijd regelen: *isilimela*.

---

§ 6. TABU.

Het religieus-ethies-magies-kommunisties karakter van het leven van de natuurmens openbaart zich ook in het tabu-gebruik. Onder tabu verstaat men iets, dat aan het gewone gebruik onttrokken is, dat religieus verboden is. [1]) De amaNdebele gebruiken het woord *zila* om wat tabu is aan te duiden. Mr. Bryant, in zijn Zuluwoordenboek, schrijft hiervan: „The *ukuzila* of the Zulus is one and the same thing, under another name, as the fetish *(kinzila)* of the Negroes and the tabu or taboo of the Polynesians. It is one of the few remaining links still connecting them in origin with this latter race. It may

---

[1]) Prof. H. Visscher: a. a. O. Bnd. II, S. 506.

probably be correctly regarded as a part of the religion of these primitive peoples. Its object is to ensure reverence for things that are feared, and flagrant disrespect towards which may result in evil befalling the whole tribe or family. Transgressions of its established ordinances, mainly prohibitory, are, therefore, the „sacrileges" of this religious system. The custom of *hlonipa* is simply the *uku-zila*, or fetish, as applied to language, the tabu of certain words". [1]) Het eerste gedeelte van dit citaat vindt men woordelik bij Elliott in zijn woordenlijst, tussen aanhalingstekens; vermoedelik overgenomen van Bryant. Deze geleerden stellen de fetish van de Negers gelijk met de tabu van de Polynesiers, en dit weer met de *zila* van de Zulus. Blijkbaar hebben zij zich niet volkomen rekenschap gegeven van wat eigelik een fetish is. Volgens Tylor is fetishisme: „the doctrine of spirits embodied in, or attached to, or conveying influence through certain material objects." [2]) In het fetishisme ligt altijd een kunstmatig moment. De fetish moet eerst gaan door de „wijdende handen van den feticeur, opdat het door die wijding drager worden zal van een geest of geestesmacht". [3]) De verwarring van tabu en fetish ligt hierin, dat al wat fetish is tegelijk tabu zijn kan; maar, en hier is het onderscheid merkbaar: al wat tabu is, is daarom nog niet fetish. En dat hlonipa eenvoudig „ukuzila or fetish as applied to language" zou zijn, is al een heel zonderlinge verklaring. Een fetish is toch altijd een tastbaar voorwerp. Dus het „one and the same thing under another name" is hier in dit verband zeer misleidend. Soms staan fetish en tabu tegenover elkaar. De mens gaat met zijn fetish om, zoekt het op, bemoeit zich er mee, vereert het, gebruikt het. Wat tabu is, moet juist vermeden worden, is aan het gebruik onttrokken, moet geschuwd worden. Een paar voorbeelden zullen dit duidelik maken. Voor een umsekwabo is de long zīla, hij mag die niet eten; na zijn besnijdenis is het verbod niet meer geldig. Niemand zal echter de long houden voor een fetish. Nog sterker: voor de Mguni is de slaap *ubuthongo* zila. Hoe kan de slaap een fetish zijn? Bryant zegt verder: "The Zulu

---

1) *L. l.* i. v.

2) *Primitive Culture,* by E. B. Tylor, II, p. 144.

3) Prof. Visscher: a. a. O. Bnd. I, S. 196.

word uku-zila is manifestly of one origin with the word *ukuti zile* (to be black, hence by inference, dark, awe-inspiring, feared), As a witness that this was the primary meaning of the word, we find the days of prohibition or abstinence, referred to above, still technically called by the Zulus *u (lu) Suku olumnyama* (a black day) or *u (lu) Suku lwezilo* (a day of a dark, feared thing)". Helemaal juist. Maar waar is de fetish? Het fetishisme wortelt in een animistiese wereldbeschouwing, zodat elk voorwerp een fetish zijn kan, maar het daarom nog niet is. Een fetish toch is meestal een gepersonifieerd object, een locum tenens van een geest of drager van sterke geestelike macht. In beginsel hangt het fetishisme samen met tovery, dus met een magiese wereldbeschouwing; maar ook hier is „de fetish naar haar diepste wezen voor de natuurmens een metaphysische realiteit, waarvan hij zich afhankelik weet" [1]), zodat het religieus moment overweegt.

1. *Familiale tabu.*

In verband met het huwelik hebben we de *zila* besproken, die daar een totemisties karakter vertoonde. Iedere famielie heeft iets, dat voor haar zila is. De famielie-zila toont meer het karakter van een tabu dan van een totem. Bij sommige famielies treedt het totemistiese, bij andere het tabuistiese karakter op de voorgrond.

Een tabuisties verschijnsel is bij de famielie te vinden in het *hlonipha-gebruik*. *Hlonipha* betekent: respekt tonen jegens iemand, met respekt behandelen. *Amahloni* een plurale tantum is het woord voor: schaamte, schuwheid. De afleiding van dit woord is nog duister. We vermoeden, dat het samenhangt met *inhloni*, de egel. Dit dier heeft de eigenaardigheid om zijn kop te verbergen, door zich ineen te rollen. Iets dergeliks nu doet de jonge vrouw, die haar schoonvader *hlonipha*, zij verbergt het hoofd onder haar karos, als er geen andere uitweg is.

De schoonvader is voor de schoondochter *zila*. Hij mag haar niet zien, d.w.z. zij mag zich aan hem niet vertonen, zij mag zich niet laten zien; zij mag hem nog veel minder ontmoeten of met hem spreken; zij moet altijd de plaats, waar hij

---

[5]) Prof. Visscher: a. a. O., S. 208.

zich in gezelschap bevindt, zorgvuldig vermijden. Zij mag zijn naam niet noemen; haar borsten of haar ontblote rugkant mogen in geen geval door hem gezien worden; woorden, die met zijn naam samenhangen, moet zij vervormen of door andere vervangen. In geval van nood kan ze met hem spreken, maar dan moet er een muur tussen hen zijn; in geen geval mag hij haar zien. Voor haar zijn ook zijn broers *zila* en hun namen; kortom de hele manlike lijn van haar schoonvader. Zij moet *gubuzela*; (*ingubu* is deken maar in het algemeen kleed;) zij moet zich voor hen bedekken met haar karos. Van de *zila* van de naam kan zij niet ontheven worden; van de andere dingen echter wel. Alle melk is b.v. van de trouwdag af voor haar zila, totdat haar schoonvader de strengste hlonipha kwijtgescholden heeft. Na haar eerste kind kan de schoonvader haar verlichten. Hij slacht een geit en laat bier bereiden; hij nodigt haar om daarvan met hem te gebruiken; dit heet *gubulula umlobokazi* = de schoondochter de *gubu* losmaken of wegnemen, ontbloten. De Zulus en Swazies gebruiken de term *ambula*, dat letterlik ontbloten betekent.

Dezelfde restrikties gelden voor de schoonzoon tegenover zijn schoonmoeder; zij is voor hem *zila*. Haar naam, die van haar zusters, etc. Bij hem duurt het echter wat langer. Wanneer zijn vrouw twee kinderen heeft, kan hij voor zijn schoonmoeder slachten en kan zij met hem eten en drinken; door deze ceremonie van *gubulula umkhwekazi* wordt hij van de hlonipha regulaties ontheven. We hebben er vroeger op gewezen, dat de hlonipha feitelik geldig wordt van de verloving af.

In onze Bantustudie zal dit hlonipha gebruik vanzelf ter sprake komen en de oorsprong ervan nagegaan worden.

Bij de amaNdebele is het ook gebruik om de ouders te noemen naar hun eerstgeborene, hetzij dit een jongen of meisje is. Heet het kind b.v. Dingana, dan wordt de vader voortaan genoemd *so*Dingana en de moeder *no*Dingana. Deze z.g. teknonymie wordt verschillend verklaard. [1]) Prof. Visscher spreekt zich uit ten gunste van de verklaring van Tylor, n.l. „den Akt als eine Anerkennung des Vaters von seiten der Familie seiner Frau zu betrachten, der mit dem herrschenden Familienrecht zusammenhängt ...... Die Teknonymie ist so zu

[1]) Vgl. Prof. Visscher: a. a. O. Bnd II S. 165.

einem Hilfsmittel geworden, die von dem Familienrechte errichteten Grenzen zu überschreiten". [1])

Indien alleen de vader of de moeder naar het kind werden genoemd, zou deze verklaring kunnen gelden. Maar waar beiden naar het kind genoemd worden, komt het ons voor, dat de verklaring in een andere richting moet worden gezocht. We vermoeden, dat die te vinden is in het tabueren van de naam. In de teknonymie meent men een middel gevonden te hebben, waardoor de namen van vader en moeder niet behoeven uitgesproken te worden. Hun namen zijn dan ook zila na de geboorte van hun eerste kind. Het tabueren van de naam wortelt in de vrees voor beïnvloeding door boze magiese werkingen.

Bij de dood van een bloedverwant is het voor sommige familieleden een week, voor anderen een of meer dagen *zila* om te werken. Bij een misgeboorte is alle werk een week lang *zila* voor de familie. Ze noemen dit *ikhukhula,* een woord, waarvan de afleiding niet bekend is. Het is *zila* om de misdracht ergens anders dan nabij de hut van de moeder te begraven. De moeder blijft drie maanden zila voor haar man. Het is zila voor mannen om een misdracht te begraven, alleen vrouwen mogen dit doen.

De famielie Mthi Munye heeft nog een biezondere zila; de kleine kinderen van deze famielie mogen, in tegenstelling van andere, geen kralen versierselen dragen; de *imbeleko* mag niet van geitenvel, maar moet juist van schapenhuid vervaardigd zijn, wat voor al de andere amaNdebele weer zila is. Wat hiervan de reden is, kon nog niet onderzocht worden.

2. *Algemene of stam-tabu.*

De persoon van de koning is *zila.* Niemand mag hem bij zijn naam noemen. Vooral voor vrouwen moet zijn naam zila zijn en alle woorden, die er mee in verband staan, moeten zij veranderen of andere daarvoor in de plaats stellen; zo ontstaat een hlonipha-taal. Men noemt hem naar zijn oudste kind, b.v. uMkhephuli, de vader van Fene, wordt meestal genoemd *so*Qaleni, naar zijn oudste kind Qaleni. Fene wordt genoemd *so*Maisha, naar Maisha, de tegenwoordige kroonprins. Het is

---

[2]) S. 166.

zila om de koning de hand te geven; zila om met hem te eten; zila om zijn hut binnen te gaan of die zijner vrouwen. Het is zila om achter de koning te lopen. Het is zila om een koning met een assegaai te doorboren: een koning wordt niet gestoken. [1])

Het is zila voor een man, die zijn zoon ter wela gebracht heeft, om die nacht met een vrouw gemeenschap te hebben. Ook de twee eerste nachten na de thuiskomst van de jongen moet de vader zich van sexuele gemeenschap onthouden.

Voor de abasekwabo gelden de volgende tabus: het is zila om de long van een dier te eten, want het zal hem slap maken dat hij een lafaard wordt. [2]) De dikke darm, *umtyaza*, mogen ze niet eten, want dit zal veroorzaken, dat de wond van de besnijdenis-akte niet spoedig geneest. De melkpens en de draaidarm zijn eveneens verboden. Bloed mag de umsekwabo ook niet eten, want dit zal maken dat de wond lang bloedt. De weefpens is ook zila. De dikke richels van de maag mogen niet gegeten, dit veroorzaakt geweldige opzwelling van de penis na de circumcisie. Nadat de rite aan hen voltrokken is zijn ze van deze tabus ontslagen, maar nu treden andere in. Nu mogen ze alles eten, maar het is zila om zelf het eten te bereiden, behalve het braden van vlees. Het is zila om in een weg te lopen, waar andere mensen gaan. Het is zila om gewoon te lopen. Het is zila om de gewone taal te spreken, om te lachen. De vrouwelike genetalia te noemen is verboden. Zij zijn zila voor alle vrouwen en alle vrouwen zijn zila voor hen. Zelfs de eerste weken na de wela zijn zij nog in hoge mate zila voor de vrouwen. Geen vrouw mag hen aanraken, of ook maar hun kleed. Zij mogen ook geen vrouw aanraken. De vrouw, die een umkhetwa aanraakt, wordt zeker nyumba = steriel. Ligt een kledingstuk van hen in de weg en moet dit verwijderd worden, dan zal een vrouw dit met een stok wegwerpen; veiliger is een oude vrouw, die niet meer baren kan, of een jong kind te vragen het weg te doen. Een onbesnedene mag hen ook niet aanraken.

Een meisje is tijdens haar *thomba*-periode zila. De mannen mogen haar niet zien en de vrouwen haar niet aanraken. Het

---

[1]) Inkosi a i gwazwa.

[2]) I za m phaphazela u be itshatsha.

bloed van haar menses is in hoge mate zila en moet begraven worden, waar het gevallen is; het mag niet weggenomen worden. De menstruerende vrouw is zila, totdat zij zich gewassen heeft.

Het is zila voor een man om, voor een maand verstreken is, na de dood van een zijner vrouwen met een andere sexuele gemeenschap te hebben. Zila voor hem en de vrouwen om voedsel te gebruiken zonder „medicijnen".

Tijdens de menstruatie is het zila voor een vrouw om bloed te gebruiken; dit zal de bloedvloeiïng verergeren; het is zila voor haar om in de beestkraal te komen of tussen de beesten door te lopen; die beestkraal toch is bij de vestiging gedokterd en de medicijnen zullen bewerken, dat haar menstruatie niet ophoudt. Het is dus niet gevaarlik voor de dieren, zoals men meent, maar gevaarlik voor haarzelf.

Jonge vrouwen mogen geen reebok eten, anders worden ze vlug in het lopen zoals het dier; of de neiging zal bestaan om veel rond te lopen en dat is natuurlik niet gewenst!

Gedurende de tijd van haar zwangerschap mag de vrouw geen reebok of klipspringer eten; zij mag ook niet naar de maan kijken, anders baart ze een baviaan. Tot in vergevorderd stadium is ze echter niet zila voor de coitus.

Het is zila voor een vrouw om een nier *(inso)* te eten; dit zal veroorzaken, dat de glans van haar zoon er zo uitziet en er dus bij de wela geen praeputium is om te amputeren.

In de tijd van het wieden is het zila om te arbeiden op de dag, nadat een hagelbui is gevallen; biezen plukken en riet snijden, als het koren rijpt, is zila; ook in de zaaitijd, als het hagelt, is alle arbeid de volgende dag zila; als het ergens gehageld heeft, wordt dit spoedig aan de koning gerapporteerd, die ook voor de andere delen van het land een algemene zila afkondigt. Als men zich niet van arbeid onthoudt, zal de hagel zekerlik weer komen.

Het is zila om over een zieke heen te stappen. Het is zila voor een kind om met de hand tegen de wang te zitten of te liggen *(phathelela esihlathini)*; men verbiedt het hem dadelik met de woorden: „je roept de dood voor ons"; [1]) een dode wordt immers zo bijgelegd.

De naam of liever de namen van de mens (want ieder heeft

---

[1]) U ya si bizela ukufa.

verschillende namen) is zila; men spreekt elkaar aan met de *isibongo* en bedankt elkaar met de *isithokozelo*; de ene naam is echter meer zila dan de andere; vooral de naam ontvangen bij de besnijdenis-akte is zila. Het telkens ontvangen van een nieuwe naam, is niets anders dan de zucht om de eigelike naam te verbergen; men spreekt elkaar het liefst aan met een bijnaam door blanken gegeven. Vooral de namen van gestorvenen zijn zila; een zekere Mahlangu weigerde om over de geschiedenis te spreken, want dan zou hij de namen van de oude koningen moeten noemen en: „de ouden worden gezila." [1])

De gezant of rapportganger van een vreemde vorst is zila; niet iedereen mag met hem spreken en niemand mag hem iets aandoen. „Als gij de gezant der vorsten doodt, haalt ge u de hele wereld op de hals, dat ze u wegnemen en vernietigen voor altijd"; [2]) alleen een vertrouwde van de koning mag hem de geheime onderhandelingen meedelen; hij is immers *isibindi* = lever, geen lafaard, maar een man, een held. Ook de gijzelaar is zila, hij is *isibindi*; daarom laat de koning hem speciaal *londa* = oppassen; hij is immers een pand: „hij heeft zich gesteld in de plaats van een mens, hij moet als een gezant beschouwd worden." [3])

Het is zila om met de linkerhand te eten; kinderen, die links zijn, worden van jongsaf gedwongen om met de rechterhand te eten; men mag wel het eten in de linkerhand scheppen als in een bord, maar naar de mond moet het echter door de rechterhand gebracht worden; het is zila om voedsel met de linkerhand in de mond te steken, want men zal maagpijn krijgen.

Het is zila om iemand met de voorvinger aan te wijzen; niemand zal dit verdragen, het baart zeker twist.

Het is zila om de pokken (*magangana* of *kolofana*) bij de naam te noemen. Zij zijn vroeger van de Mashangana „overgewaaid"; noemt men ze nu bij de naam, dan is er kans dat het weer gebeurt.

De wolf is zila en mag niet gegeten worden, niet uit verering maar wegens afschuw. Gewone amaNdebele mogen de

---

[1]) Abadala ba ya zilwa.

[2]) U nga bulala umzende wa makhosi, u guqule i tshaba yoke phezu khwakho, ba ku suse be ba ku cithele kwa futhi.

[3]) U zo zifaka (bopha) endaweni zo munthu, u yo liswa indada.

huiden van ree- en rietbok niet dragen; dat is alleen het voorrecht van de Mahlangu.

Het is zila om de *isivunule* van schapenvel te vervaardigen. De *imbeleko* (draagkaros) mag niet bereid worden voor het kind geboren is; het is zila om die van schapenvel te maken. Enkele andere gevallen van tabu zijn reeds onder de paragraaf over de magie vermeld.

Zo beweegt zich het leven van de natuurmens in een keurslijf van allerlei tabus. Het magies moment speelt in de zila-opvatting een machtige rol. Andere overwegingen kunnen zich echter ook doen gelden. Religieuse piëteit, zedelikheid, hygiene, zelfbehoud van persoon, famielie en stam zijn zovele motieven, die het zila verschijnsel oproepen en levendig houden. De werking, die van het zila-voorwerp uitgaat, wordt magies gedacht en wel als besmettings-magie of bij wijze van overerving van eigenschappen.

---

§ 7. HET ZEDELIK LEVEN.

Onder het zedelik leven verstaan wij de relatie, waarin de mens staat tot zichzelf en zijn omgeving. De natuurmens is een zedelik wezen, wijl hij mens is. Het spreekt echter vanzelf, dat zijn zedelik leven een ander karakter vertoont dan dat van mensen, waarop de kristelike religie haar invloed heeft doen gelden. Het verheven zedelik ideaal, dat de kristelike religie stelt, zoekt men dan ook tevergeefs bij de primitieve mens. Het persoonlike, dat bij de kristelike religie de nadruk heeft, verdwijnt bij de natuurvolken bijna geheel. Bij hen heeft alles, ook het zedelik leven, hoofdzakelik kommunale waarde. De maatstaf voor zijn ethiese waarderingsoordelen legt de natuurmens geheel anders aan. De motieven voor zijn handelingen verschijnen in een ander licht.

Het konkrete voorstellingsleven van de natuurmens openbaart zich ook in zijn taal. Zijn taal is zeer geschikt om konkrete dingen te vertolken. Woorden voor abstrakte begrippen kunnen wel gevormd worden, maar deze gebruikt hij zeer weinig, omdat zijn denken in deze richting niet ontwikkeld is. Dit vindt men ook bij de amaNdebele. Hun taalkonstruktie is ingewikkeld en de taalregels worden logies en streng toegepast.

De taal zelve is welluidend en schoon; de verbale vorming zeer ontwikkeld en de onomatopoetiese expressies overvloedig.

De natuurgebondenheid van hun bestaan, met betrekking tot de sexuele verhoudingen, geeft aan het sexuele leven een ongebonden karakter, dat kulmineert in sexuele overprikkeling, zodat sexuele overwegingen het leven beheersen. Ook dit openbaart zich in hun taal. Allerlei houdingen en verhoudingen, die het geslachtsleven betreffen, worden door verschillende uitdrukkingen weergegeven. Zo kan men b.v. het onfatsoenlik zitten van een jonge dame aanduiden door de volgende verba: *thalasa, χanula, thanula, nyathuza, sanuza, sevula, santuza, vengeza, sadula, habuza, havuza* of *hoboza*. Om elkaar uit te schelden noemt men gewoonlik elkaars genetalia, of die van de ouders; of men gebruikt obscoene termen waardoor een ongeoorloofde verhouding tot de ouders wordt te kennen gegeven. De sexuele wildheid vindt natuurlik enigszins bevrediging in het leven der polygamie. De meesten zijn polygamisten; monogamie, die ook veel voorkomt, is echter niet te wijten aan sexuele ingetogenheid, maar aan oeconomiese onmacht om vele vrouwen te bekostigen. Welgestelde personen hebben tot tien vrouwen en de koning heeft er veel meer. Er is dan ook geen beperking gesteld aan het aantal vrouwen, die een man nemen mag.

Het wild opgroeien, zonder zedelike karaktervorming, in een sfeer waar sexuele overwegingen op het denkleven zulk een machtige invloed uitoefenen, veroorzaakt, dat de sexuele driften al vroeg wakker geroepen worden en in dezelfde ongebondenheid als bij de ouders zich doen gevoelen en naar bevrediging zoeken. De omgang van jongens en meisjes is zeer vrij. De vrij-periode vangt dan ook al heel vroeg aan. Van beide zijden oefent men er zich in om elkaar te behagen. Geslachtsgemeenschap is feitelik niet verboden; maar in geen geval mag die tot gevolgen leiden. Een onbesnedene, die een kind bij een meisje verwekt, werd oudstijds onverbiddelik gedood. Om de gunst van de andere sexe te winnen gebruikt men allerlei middelen, die bij de nyangas verkrijgbaar zijn; *ubulawu bomdazzana*, wat de Swazies noemen *mthi wentombi*, is een kostbaar middel om de liefde van een meisje op te wekken. Meestal bestaan die middelen uit zalfjes om het lichaam mee in te smeren, of wortels om te pruimen; de vreemdste artikelen kunnen hiervoor dienst doen als ze maar door een nyanga

gedokterd zijn. Het is natuurlik geheim, hoe de nyanga deze love-charms bereidt.

De tijd van het geoorloofd hofmaken begint, wanneer het meisje en de jongen de puberteitsrite hebben ondergaan. Geschenken worden gewisseld, bestaande in kralenbanden of koperen ringen, kortom alles wat de natuurmens mooi acht. Zulk een geschenk wordt meestal zonder explikatie gegeven; een verstandig begrijper heeft niet eens een half woord nodig! Mocht men een nadere uitleg nodig vinden, dan wordt bij het overreiken van het geschenk gezegd: „ik heb je al mijn hart gegeven"; [1]) of: „hier is mijn hart". [2]) Het spreekt vanzelf, dat het vrijen grovere vormen aanneemt dan bij de kultuurmens. Ruwe termen en zelfs lingua obscoena ontbreken niet; handtastelike liefkozingen en manipulaties evenmin. In deze liefdesbedrijvigheid heerst meer vrijheid en groter losheid dan men bij goede zeden verwachten zou. Het is b.v. helemaal niet onfatsoenlik voor een jongen of zelfs voor een getrouwde man om in het volle gezelschap met bedekte termen, of desnoods met zovele woorden, een jong meisje een onkies voorstel te doen; of haar schoonheid door obscoene zinspelingen aan te duiden. De bijstanders en zelfs de ouders zullen er hartelik om lachen. Om elkaar te ontmoeten is er gelegenheid genoeg en ontmoetingen onder vier ogen, hetzij overdag of 's nachts, zijn niet in strijd met de goede zeden. *Ba ya endhlwaneni*, „zij gaan in het huisje", is een gewone zegswijze, waardoor het rendez-vous in het huisje van het meisje wordt aangeduid. Voor vrijen gebruiken zij het woord *funa* = zoeken, of nog beter *dhlala* = spelen. Dit spelen is natuurlik meestal ver van onschuldig.

Geslachtsgemeenschap is nu geoorloofd, mits er geen gevolgen aan verbonden zijn. Mochten de voorbehoedmiddelen niet voorzichtig toegepast zijn, zodat het meisje een kind ter wereld brengt, dan wordt ze een jaar lang bespot met het zingen van een liedje als: „N. heeft een kindje gezoogd voordat het haar tijd was"; [3]) en de jongen met: „hij twist met een jongetje over een schildvel." [4]) Meestal zorgt de vroedvrouw echter, dat het kind

---

[1]) Se ngi u nikile inhliziyo yami.

[2]) Na ku inhliziyo yami.

[3]) Ukhethe, wa munyisa umdwana, u nga si isikhathi sakhe.

[4]) U banga umgwakwa no msana.

niet levend ter wereld komt. Is de vader een umsekwabo, dan wordt het wicht met kokend water gedood en, zoals reeds vermeld is, de vader doodgestoken. Een onecht kind, *isifetywana*, wordt altijd door de vroedvrouw om het leven gebracht. Geldt het een vrouw, dan wordt ze meestal zo mishandeld, dat miskraam het gevolg is. Jongelui, die de puberteitsrite ondergaan hebben, worden gedwongen te huwen.

De heer du Plooy verzekerde, dat het vroeger bij hen gebruik was, dat een meisje, voor zij een wettig huwelik kon aangaan, gedefloreerd moest zijn. Dit werd aangeduid door het verbum: *ukuvula* = openmaken; of door termen als: *a ka phundhluzwa, u sa vinjwa* = zij is niet doorboord, zij is nog gesloten. Dit werd echter door de amaNdebele ontkend en met verachting als een Swazies gebruik bestempeld. Bij de losheid van zeden, die er heerscht en de sexuele ongebondenheid in aanmerking genomen, is dit gebruik niet onwaarschijnlik. Het obscoene slot van de bonga schijnt dit gevoelen te weerspreken. De amaNdebele klagen dat, sinds zij onder de wetten van de beschaafde naties staan, de zeden onder het jongere geslacht uiterst los en ongebonden zijn geworden, daar hun strenge strafmethoden nu niet meer toegepast kunnen worden.

„Unbarmherzig werden bij den Matebelen sogleich nach der Geburt alle Zwillingskinder ermordet, ebenso alle, bei denen eine kleine Unregelmäszigkeit bei der Geburt vorkommt und dann auch alle Kinder, bei denen die Oberzähne zuerst zum Vorschein kommen". [1]) Deze mededeling is in zoverre juist, dat van alle tweelingen de laatstgeborene gedood werd, omdat dit als een malum omen beschouwd werd: *u ya hlolela* (dezelfde term, die bij de besnijdenisrite reeds vermeld is). Landabantu verzekerde, dat hem geen tweeling bekend was, die in leven is gebleven; hij meende echter, dat de moeder kon beslissen welke van de twee zij gaarne in leven zou willen behouden, maar gaf toe dat het *hlola*-moment er een rol in speelde. Hieruit blijkt welke invloed magiese beschouwingen op hun zedelike opvattingen hebben.

De familiale ethiek wordt hoofdzakelik beheerst door het lobolasysteem, het hlonipha-gebruik en de famielie-zila. Het lobola-systeem heeft tengevolge, dat de vrouw enig recht behoudt

---

1) Merensky: a. a. O. S., *Beiblatt* 4, 12.

tegenover haar echtgenoot en niet ten volle aan zijn willekeur is overgeleverd. (Dit punt zal in de Bantustudie breedvoerig besproken worden.) Als de man zijn vrouw mishandelt, mag zij hem verlaten en naar haar ouderlik huis terugkeren; hij behoudt echter de kinderen of krijgt de lobola terug. Indien hij zich aan toverij schuldig gemaakt heeft, mag de vrouw hem verlaten; wie kan met zo iemand samenleven? Op de lobola heeft hij in dit geval geen aanspraak. Wanneer de vrouw steriel blijkt te zijn, kan hij aanspraak maken op haar zuster voor minder lobola, mits zij erin toestemt. Krijgt deze ook geen kinderen, dan is het evident dat hij steriel is. Indien de man zijn vrouw betrapt op toverpraktijken, is dit voor hem genoegzame reden om haar weg te jagen en bovendien kan hij de lobola terugeisen, ingeval ze geen kinderen bij hem achterlaat. Bij de geboorte van een onecht kind wordt meestal de vrouw als de schuldige aangezien. Men verwacht, dat zij zich in acht zal nemen: een flinke afranseling is meestal haar loon. Bij steriliteit van de man kan hij zijn broer vragen om hem zaad te verwekken, altijd met toestemming van de vrouw. Het afschuwelik gebruik, dat de zoon de vrouwen van zijn vader (uitgenomen zijn eigen moeder) na diens overlijden overneemt, vindt men niet bij de amaNdebele; met diepe verachting zei Landabantu „die vuile baSuthu maak so". In het openbaar eten mannen en vrouwen afzonderlik. Alleen 's avonds in de huiselike kring eet de vader met zijn gezin; dit geschiedt echter altijd zo, dat hij het eerst van het eten moet nemen. Preemptie van kinderen komt bij hen niet voor. Huwelik door abduktie is uitzondering; de personen in kwestie worden gezocht, teruggebracht en gedwongen met elkaar te leven; de man of jongen moet het meisje natuurlik lobola. Men treft soms tedere liefde van de ouders jegens de kinderen aan; vooral het jongste kind is de lieveling zijner moeder, want hij is *mashwabela* = de toegeslotene; (van *shwabela* = de velschort tussen de benen toevouwen; overdrachtelik gebruikt, voor het toegesloten zijn van de baarmoeder.)

De zedelike band tussen familieleden ligt in de familiale zila. De zedelike verhouding van schoonouders tot schoonkinderen wordt gereguleerd door het hlonipha gebruik. In hoeverre dit gebruik samenhangt met de afschuw voor bloedschande, zal elders onderzocht worden.

Dat de natuurmens zich één weet met zijn familie komt ook uit in zijn taal. Bij de amaNdebele (ook bij anderen) kan men onmogelik spreken van *mijn* broeder of zuster; men zegt *onze* broeder etc. (*umfo* of *dade wethu*). In de bonga wordt telkens gewaagd van *ikomo yekethu* = ons rund; eigelik: het rund van onze familie, waarmee de bruid bedoeld wordt. Menigmaal spreken ze in het meervoud; men zal dikwels horen: *a sazi* = wij weten het niet, in plaats van: ik weet het niet *(a ngazi)*. Dit nu is geen pluralis majestatis, maar een pluralis van gemeenschap; men kan dit beter noemen een pluralis solidaritatis.

Het kwade wordt *ububi* of *ukwona* genoemd. Het eerste woord betekent ook lelik. Voor het verbum gebruiken zij *ona*, dat vernielen, schenden betekent. Het geweten wordt uitgedrukt door *inhliziyo*, het hart. Het zondebewustzijn is zwak. Het schuldgevoel, dat zich uit in gewetenswroeging, geldt niet zozeer de misdaad op zichzelf, als wel het feit, dat men verleid is geworden door anderen of door de abezimu. De misdaad wordt altijd zoveel mogelik van zich afgeschoven; de schuld wordt elders gezocht. Dit wortelt in het vage individualiteitsbesef en het zwak ontwikkelde verantwoordelikhéidsgevoel. Belijdenis van eigen zonde en schuld treft men dan ook niet aan. Van vergeving van zonde vragen is ook geen sprake. De Ndebele zal hoogstens smeken: *ngi hloniphele* = heb medelijden met mij; hiermede wordt alleen verzachting van straf afgesmeekt. In de verontschuldiging van zichzelf, in het pleiten voor verzachtende omstandigheden ontbreekt het fatalisties moment niet. Men redeneert aldus: als ik zie, dat mijn kind in het vuur gaat vallen, dan grijp ik het en voorkom zo het ongeluk; Zimu ziet toch, dat de mens een misdaad wil doen, waarom grijpt hij dan niet die mens en verhindert hem om dit te doen? De overheersing van de natuurdrift, de prikkelbaarheid van karakter, de onbestendigheid van gemoed, de schielike opwelling en onbedwingbaarheid van hartstocht werken verlammend op het toch al zwakke wilsleven en wekken bij de natuurmens het gevoel, dat hij niet toerekenbaar is en bijgevolg niet verantwoordelik kan gehouden worden voor de momentele uitingen van zijn gedegenereerd driftenleven. Het kommunisties bestaan speelt hierin een grote rol en werkt demoraliserend op het persoonlik zedelikheidsbesef.

Sociaal is hun zedelik leven gebonden aan de wetten en ge-

bruiken, die het stam-leven beheersen. Het gezag draagt een despoties karakter en eist blindelings slaafse onderworpenheid. Niemand denkt eraan om zich te onttrekken aan de religieuse en tabuistiese eisen, die door de stam-autoriteiten worden opgelegd. Die deze geboden overtreedt schaadt zichzelf, want hij breekt de wet, waaraan het welzijn van de stam, waarmee hij zich één weet, gebonden is. De hoogste plicht is dan ook om deze eisen stipt na te komen.

De amaNdebele zijn onder elkaar heel beleefd. Zij zijn op hun manier mensen, die de welvoegelikheid zeer in acht nemen. Beleefdheid in de gewone omgang wordt op hoge prijs gesteld. Niemand zal op een bierpartij vragen om bier; hij zal stil zitten tot het hem aangeboden wordt, ontvangt dan uiterst beleefd met beide handen de kalbas en dankt door de *isithokozelo* van de familie te noemen, of te zeggen *baaaba* (vader). Direkt vragen doet men niet; in het uiterste geval zal men zeggen *indhlala* (honger) of *ku omele* (het is droog geworden). Tabak vraagt men wel, maar dit vragen is weer uiterst beleefd; men zegt: „Laat ook voor mij wat over vader (de onze, vriend)". [1]) Men gebruikt ook andere uitdrukkingen: „Haal voor mij wat uit, kerf wat af, laad mij wat". [2]) Men lette hier op het konstant gebruik van de accommodatieve vorming van het verbum. *Thokoza* is danken en *nanela* is bedanken. Toch gebruikt men deze verba nooit in direkte zin. Alleen bij de koning zal iemand opstaan en voor de persoon in kwestie bedanken door te zeggen: „vader, heer, die en die dankt". [3]) We hebben nooit gehoord, dat ze elkaar bedanken door direkt te zeggen: ngi ya ku thokozela = ik dank u. De bedanking wordt in de *isithokozelo* = de bedank-naam van de familie, inherent gedacht. Dus het beleefd noemen van deze sluit de dankzegging in zich.

Ook in de begroeting van elkaar wordt de beleefdheid in acht genomen. Groeten is *lotyisa*; goeden morgen zeggen is *bingelela*. Bij de ontmoeting zegt de eerste *lotya*! misschien voegt hij er bij: *Baba* of *umgane* (vriend)! De andere antwoordt met *lotya*! of eenvoudig *eh*! of met het noemen van de familienaam als hij die weet: *Mahlangu*! Weet hij die niet, dan zegt hij *iNdebele*!

---

[1]) Ngi shiyele baba (wethu, umgane).
[2]) Ngi khokhise, ngi qobelele, ngi hlahlele.
[3]) Baaaba, nkosi, ubani u ya thokoza.

Veel in gebruik is de gewone Zulu term *saku bona.* Verkeerdelik wordt dit verstaan als te betekenen: wij zien u. Het is een vorm van de verleden tijd. Sa ku bona kan betekenen: wij zagen u; het kan een afkorting zijn van: wij zagen u (en gelukkig zien wij u nu weer). Maar de verleden tijd kan ook een waarschuwing, een bedreiging inhouden; sa ku bona! kan dan betekenen: we hebben je wel gezien! in de zin van: we zullen u krijgen; nga ku shaya = ik zal u zeker slaan. We menen echter, dat hier in de groet een woordje is uitgelaten en dat het eigelik moet zijn: si sa ku bona = we zien u nog. Dadelik op deze begroeting volgt meestal: u sa phila na = leeft u nog? en het antwoord is: ja ik leef nog, ik vraag u. [1]) De betekenis van het woordje *sa* als „*nog*" blijkt hier duidelik. Hier worde erop gewezen, dat dit niet is een pluralis majestatis maar solidaritatis.

De gemeenschapszin komt ook uit in hun mededeelzaamheid. Men zal nooit een Ndebele alleen zien eten en drinken als er anderen tegenwoordig zijn. Altijd wordt de ander iets aangeboden en deelt men alles eerlik. Het kleinste stukje vlees zal midden door gesneden worden om aan de ander mee te delen, of in zoveel stukjes als er personen aanwezig zijn en die zullen het kleinste stukje vlees met beide handen in de vorm van een bakje ontvangen, met de beleefdst mogelike uiting van de isithokozelo van de gever. Iemand, die alleen eet is een egoïst en gierigaard en wordt veracht. Als er een beest geslacht is of bier gebrouwen, zijn allen welkom om er van te genieten. De bedoeling is altijd dat velen daarin mogen delen. Terecht spreken de Boeren dan ook van de „bierpartijen". Zulke gebeurtenissen dragen altijd een feestelik karakter; het is vlees- en bierpartij. De kommunistiese trek van hun gemeenschapsleven komt daarin op praktiese wijze uit.

De deugd der gastvrijheid is algemeen. Leden van de uitgebreide familie, die dezelfde isibongo voeren, gelden natuurlik als een hunner. Maar ook elke Ndebele is welkom en wordt geherbergd, gespijzigd en mag vertoeven, zolang hij wil. Een mSuthu is wel een mens van lager orde, maar kan rekenen op hun gastvrijheid. Een Swazi wordt altijd met enige suspicie ontvangen. Meestal worden leden van een andere

---

[1]) Yebo ngi sa phila, ngi buza wena.

stam afzonderlik geherbergd. Alleen de goede bekenden mogen in de hut van de familie slapen.

De onzedelike gewoonte, die men bij andere stammen aantreft, om een gast ook een vrouw voor de nacht aan te bieden, vindt men bij de amaNdebele niet. Een isifebe, een ontuchtige, is bij hen veracht en wordt verafschuwd. Bordelen en gereglementeerde prostitutie is bij hen geheel onbekend, zóver hebben zij het in moderne beschaving nog niet gebracht. Veneriese ziekten waren dan ook vroeger onbekend. Later zijn die bekend geworden door aanraking met Europeanen, vooral op de diamantvelden, waar de jonge mannen gingen werken. Maar dadelik heeft hun koning gelast, dat een ieder, die besmet mocht blijken met de *isijovela* (siphilis) van de blanken, onverbiddelik uit het stamverband zou worden verbannen. Tegenwoordig is het maar treurig gesteld met de zedelikheid onder de naturellen. De natuurmens is zeer zwak om de verderfelike invloeden der moderne beschaving het hoofd te bieden. Toch menen wij, dat de amaNdebele, door hun strenge organisatie, door hun verknochtheid aan de voorvaderlike gebruiken, hierin bij de anderen gunstig afsteken.

Getrouwheid aan familie en stam wordt bij elk verondersteld. Waarheid spreken wordt van ieder verwacht en de leugenaar veracht. Eerlikheid in alle verhoudingen wordt geeist en de bedrieger gemeden en als zodanig gebrandmerkt. Dapperheid is de grote deugd van de man; de lafaard wordt veracht en bespot. Diefstal wordt gestraft niet alleen, maar de dief als een ongewenste persoonlikheid erop aangezien.

Ook in de volksverhalen ligt een zedelik motief, inzover daarin geleerd wordt, dat wijsheid ten slotte boven macht gaat, ondeugd en stoutheid gestraft worden. Later hopen we een verzameling van folklore uit te geven; in de bijlage is een voorbeeld ervan te vinden.

Het zedelik leven wordt beheerst door familie- en stamoverwegingen. Wat in het belang van de familie of de stam is, dat is zedelik, Het gevoel van een zelfstandige persoonlikheid te zijn, met een eigen verantwoordelikheidsbesef, verdwijnt als het ware in het solidariteitsgevoel met familie of stam en in de verantwoordelikheid van familie of stam. Een vrije en zelfwillende persoonlikheid kan hier niet tot ontwikkeling komen. Binnen de perken van familie en stam weer wordt het zedelik

leven gereguleerd door religieuse, tabuistiese, totemistiese en magiese ideeën. Deze laatsten zijn, zoals vroeger gebleken is, religieus gekleurd, zodat het grondmotief van het zedelik leven ten slotte te zoeken is in de religie. Het zedelik leven draagt een familiaal en tribaal karakter; famielie en stam zijn groepen, die in al hun verhoudingen en bepalingen door de religie gedragen worden, zodat het zedelike in de religie wortelt. De samenhang van het religieuse en ethiese leven blijkt hier duidelik.

Het grote probleem van Zuid-Afrika is het naturellenvraagstuk. Waar de amaNdebele en andere stammen niet verdwijnen, maar fysiek en geestelik voor hogere ontwikkeling ontvankelik zijn, zal de moeilikheid voor de regering der Unie blijven om te bepalen, welke positie zij innemen in het sociaal verband. Met hen zal zich ook hun taal handhaven, omdat die door ontwikkeling ook voor het abstrakte denken geschikt zal worden bevonden. Een oplossing moet er dus gevonden worden en het is een dure plicht van de regering der Unie, jegens het ware belang en de grootheid van Zuid-Afrika, om dit vraagstuk ernstig onder de ogen te zien en door wetenschappelik onderzoek zich te vergewissen van de machtige potenties der Bantus en in het licht van dit onderzoek te trachten een uitweg uit de moeilikheid te vinden. Wie een volk regeren wil, moet het kennen. Die kennis van de Bantus ontbreekt. Indien die kennis niet tijdig veroverd wordt, vrezen wij, dat de Bantus Zuid Afrika zullen veroveren en dat zal de beschaving van eeuwen in bloed doen ondergaan. De enige uitweg ligt in kennis van de Bantus, die leiden zal tot een kundig bestuur van hen; en bij de Bantus — kennis van het Evangelie van Jezus Christus, waarin de beloften voor het tegenwoordige en toekomende leven besloten zijn.

Het is hier niet de plaats om dit vraagstuk breedvoerig te behandelen. We kunnen echter dit proefschrift niet eindigen zonder dit probleem, dat zeer aktueel is, even aan te roeren, omdat de amaNdebele behoren bij het ras, dat het opgeworpen heeft.

BIJLAGE 1.

Uku Bonga kwa Mahlangu.

Amakhosi.

1.

Ikomo yekhethu!: ya Mafana,
Ye mvunze emdhlane, ya mabonane atholane,
Ya mathandana, mhlana injogo i khona.

2.

Ikomo yekhethu!: ka Musi,
UMusi ka Mhlanga, komo ka Nanasi.

3.

Ikomo yekhethu!: ka Dhlomu,
Ka Skhube, ka Ngubukazi;
UNgubukazi, o ze eBunguni.
UDhlomu, w' enhlw' ende esesangweni.
U nga sa i ku phalalelwa.
Ngathana amaNala i nga bi mayekethe,
UDhlomu a nga s'akhile eqongolweni.
Kwa wela madoda, kwa wela zinkomo,
Mhla abafazi i nga bandakazana;
Mhla abokomo ba lala, ba nga ka sengwa,
Mhla abantwana ba lala embelekweni;
Mhla madoda a nga balisa.
Kw'enyuka madoda, kwa sala zinkomo,
Izinkomo za iliwa, za iwologohlo.

4.

Ikomo yekhethu, e ya betha uthango ngenzansi;
Ya thath' umlilo, ya thath' amasego,
Ya thath' imbiza yo ku pheka:
USkwende Hlungwana wa boNdhlovu!
Sa bamba umbo, sa u goduza,
Sa ze sa bamba no kwa Nanasi,
Usutyana masumane,
Mandandathu nga we nyathi
Lobu nonye nge lomkhombo.

Umlindi umduna we dzukayezi,
Lapho izilo zoke zo sabela;
Ku sabela izingwe na bongolonyama,
Ku sabela abomamba na bohlathu,
Ubuhlakana ba kokoni, ba qama.
Umavuka a sa bona, ku Ndzunza,
UQwangubana, ubuso a bu na ndungo.

5.

UMχetsha! umkhulu ka Ndzunza,
USomdubuse ka Ndzunza, iNdebele.
U phambanisa madholo njenge ndhlovu.
Ulenjana ka Ndzunza u dhle
Ulenjana ka bu Khukhula,
Wa sala lenjana ka Ndzunza.
Indhlovu ehla nyovane entabeni,
I saba uku fulathela imkhonkhotho;
Indhlovu i hlabe ezihlakale —
U ya i hlaba ihloko, u ya i banga
U i hlabe umhlandhla u vele: USomakhonkhotho!

6.

Ikomo yekhethu!: ka Magoboli ka Mχetsha.
Umthonjana lo s'ehla kw' Endubasi:
Umfazi a u sela a bhinjidelwe;
Indoda i u sele i nye isiboχo;
A ye wa u sela umnga umne wabo
Wa nye isiboχo, umnga Ndobelo.
Uzipho limeva, li mikonkotho,
Li nga li nga wa phandhla amathumba endoda.
Si hleka na ngwe sabo noMagenge,
E si hleke no Nxaku ka Mbudhuma
UMbudhuma u hleka n'angwe,
E ya ku hleka no Magoboli ka Mχetsha.
Inkomo za komonye bo noMagenge.
Impungutshana e buthusu bu kwa Uba,
A ba yi khoselanga uku i ambatha ingubu,
Ba ya i khosela izala za macicima.
Si saba imvundhla za Mavutha,
AboKhubula ka Tyesi, ngo khubula imizila.

7.

Ikomo yekhethu!: ka Bongwe bo Magoboli,
UBbongwe u nyama, amadod' a bomvu.

U ze wa mnyama ne nxusa lo ise.
Usonyama u dhliwa umhluzi u nga ka loyi,
U χaba abalandi uku phangalala,
Umabeχa a mnyama kwa Uba, uBongwe wa Magoboli.

8.

Ikomo yekhethu!: ka Sindeni bo Magoboli.
USindeni, ngo ku sind' amadoda.
Itye i dendeka li kwa Mloyi.
Iqobo kw'enyuka i ya dendeka;
Bolekani zidhlawu ku bafuthi no kwenyula
Ilitye, e li dendeka kwa Mloyi;
Indubakazana lezibondo, uMabona
A bulawe njenge zinyamazana.

9.

Ikomo yekhethu!: ka Mahlangu,
Ingono e mazumane, e ya zuma kwa ze kwa sa;
U nga si ngalela ebuSuthwini,
Abanye ba ngalela emakhobongweni.
Uzembe le msamu ko ka Sitwana,
A ku zembe lo gawula imithi,
Lihlahla, imibombo, ya madoda,
Li ya ku phuma, mhlana inyama i khona ku Mahlangu.

10.

UPhaswana! u m dzuk' ekonyeni,
A dzuk' ebantwini;
U m bophe inkomo na bantu;
Umdanyana ya Madandaila;
Udhludhlu, Somakhawula,
Inkani za many' amadoda.
Umashika ne kokorombo ye χaba,
Umnino kokorombo a sale, a yi khalela,
U vuse umnyele njenge kukhu.
UPhaswana umdhlabu, o no masinya u khale,
U ya lila u thi: u muhle, ka m boni emnyango,
Kanti yena a m bonako.

11.

Ikomo yekhethu!: ka Maridhili wa ko Ndamase;
Umaroba limenze, inkuni z' omile.
Uqeku duna, o nga sa i kw'enzani?

U buse wa ba danisa; usonyoni hai! hai!
Usonyoni i lindwa ku Maguwe phezulu
Na ku Mapindhlala, uMaridhili.

12.

Ikomo yekhethu!: ka uMzauliswa,
We khwe li χubero, i phinda ya ko Maχotsha
U khawule wa ko Maχotsha.
U nga be u lingile usonunu,
U za ku zondeka kwa Makoro, kwa Mkalangana.
Ingolonyama ya ko Maχotsha,
Ya khupha izingolonyama, ya sala yona ingolonyama
Ya ko Maχotsha, uSonunu.

13.

Ikomo yekhethu!: ka Mgwezana wa bo Maχotsha.
Uhlangu u dhabule udhaka, e zinye zi linga
Zi wela izibuko li ka Mashala, Muridhili.
Li wele ipongo, la wela ingolonyama;
Ku ze kwa wela no mtwanyana oko Sibana;
W'enyuka isiyengana, uSombiwa;
Si yenga umtwanyana oko Mabhena
Wa ri khobiya-khobiya,
Wa m nika inaka na maza, w m nika umhlangala
Ya.m luma uMakhabunyakana.
Ku nga wi yena, ku we Ndokose, uSomkakama,
Ku we mahlaba ihlo le silwane.
Usomraka, mdwadwa wa Malingwana;
Usomraka, u ya kiwa nge zimpingahlolo.
UMgwezana u mkhwadhlakhwadhla; umutya a u sukwa.
Ithole ya ko mthunywa, a li yi ku lwa na thole;
Nembala, a li ukulwa ne thole, uMgwezana kwa Maχotsha.

14.

Ikomo yekhethu! ka vule ba ngene wa boMalibu,
UDzele amalawu, uSombule;
A zi pheke zi suke, Sombule, ukushona kwe langa.
Iqeme e bomvu e kwa sakazana,
Umqobosi u thungwa mavilakazi;
Inceme iya thungwa izikhuthalikazi.
U m bone zinkomo eqe milambo;
Na nje a nga zi bona eqe milambo.
A zi pheke zi suke, Sombule, ukushona kwe langa.

15.

Ikomo yekhethu! ka vule ba ngene aboThombeni
Umlilo wa uMgula, inkomo e nangalubi eMaχasseni;
Li khambe, li ngene umlindo we zikala,
Umasingilili wa bo Siqwe, njenge ndhlovazana.
Uthanga sikinya; umhlanga
Ku boSoχwari wa Madhlala
Wa mdakana ku boSirikana
Si ka Kama na ku boSbonkana;
Li tshaba no Ngulungulu wa Mavutha.
U m shiye zindhlu zi nga ka valwa;
Angani ya ko Qoli wa i vala
USobethabetheni? isirudhla sa matye,
E sa rudhla indhlu; sa rudhla ubalelo.

16.

Ikomo yekhethu! ka vule ba ngene abo noTyani,
UMagodongo wa bo ngonyama.
Indhlovu i khambe, i me ngomuthi ematyaneni;
Ba thatha isihlangu, ba yi phalalela,
Ba be ya thi ncinci, ba yi sukela,
I bhekise umboko kwa mahlazi,
Umahlazi e nga ka kwa lidzuku;
Ihlangu e se nzima u m dhabula valo,
Isihlangu si bomvu u m qinisa valo,
Sa se sa qinisa ba kwa Mahlokola.
Isilo, e sa dhla umka dade wabo,
UMasosela, u dade wabo; indoda
Wa dhla umnga Bhonwana, uMbandini.
Li kidikidi eli kamuraχu wa ntlo
Xoka tlou, kelang si thi: lisi, si bi, a li lemuχi;
Maχwetya la tswana thamaχana na se tlane,
Ya ba li khomo; u shiya na se tlane,
U tlo u nwa uχamela ba rumeletye.
Bangwana ba Mapewu! i khani metsi,
Isi m hlapitse mahlweni.
Bangwana ba Mapewu! ni ya thathala
Li tya li nawa na ri tloo ka beka;
Tyiya nawa tye ka ri neya murwasiboko, uMaridili.
Tlanka leli li ntsu la ka Matlaku Makoro.
Lo χu nwa kae? lo χu nwa madi re χu fenye tsa bathu.
Tata ko Mtsabi, u ri ki tswetye sisinya,
Kanti sisinya ki yena,
U tsamaya e sinya mitsi ya bathu.

Bangwana ba ra nyati, li ri hlihli
Ka likotsana e ri χubetywana;
A li sa i tswari ki nyonyana ya pula;
Tloχo wa yono ya li pote;
I ka ke mraka banne ba moPoχori.
Tata ka Matsabi i ba ba kang? ba be ka ri kwata;
Rikhomo, ikhomo li ye kae? li tyero ke Mrimo,
Wa hlanyana uSomtsabi.

17.

Ikomo yekhethu! ka bo uSehla wa boMalanga.
USehla bu ngene nge koro ya Maχassa, uSomzibuse.

18.

Ikomo yekhethu!: ka pungushe,
E bombo li ka Maza;
I khambe i zikhalela ya thi:
Umuzi ka baba u khawukile,
A si ku khawuka, ku nyangeka.
Ipofu umsikihla uSomakala, e ya sikihla
Ubombo lu ka Maza be ya lu bona.
Umtamu nga Magemu wa Mgagadhla;
Intamu i dhlule isihlangu i se tyete, uSomdei.

19.

Ikomo yekhethu!: ka silembe sa boPhikwa;
UmaΧakanisa wa boPhikwa; ikomo e siχaka abalusi;
Isihlangu mathetha njengo koko;
U indhlela za mazombe njengo bunyonyo,
Na u ya ku dhla inyanga ye zulu ya kwa Sondimba.
Umvuma zoke ka Magodongo, a ka si yi kw'ala indaba;
Indaba ka Piti, ka Siχwedi;
Wa i vumelelani indaba ka Flanisi?
Indaba ka Tyilwani, wa i vumelelani?
Indaba ya zindandane, wa i vumelelani?
Inthini i dhunga amanzi Endubasi
Kwa ku ya kw'emuka umfundisi zimvalo.
Hlamba! u dhl'amahashi wa Belungu,
Wa dhla ka Flanisi we Ntlolo;
Imbiza i phekwe eNkwalitye phezulu,
I phuphume, ya shisa umthoko (usiba uma khomba).
Lapho u ya khona uMkanande wa kithi,
U nga sa i ku shiywa nga majaga;

U dhla amabutho ka Magabulana,
Wa wa dindela u nga mabibi we zindhlela,
A ka ba ndaba za lutho. Sigeqe si mnyama
A si geqe se zinkomo si dhla amadoda,
Xotya lu mnyama, amanye a ya khanya.
Buisa ubuyani b'ambethe inaχa,
B'ambethe umritye no kwa na phapho.
Si lwa ne nkunzi endathu, yo buthathu u i bulale,
U sale, u lwa na madoda amabili.
Indaba i no songo, ba i songela,
Kanti wena u songele ukw aphula
Umgobo wa majaga a sedidini.
Kwa Mabogo a ku valwa nga lutho,
Ku valwa nga makhanda wa majaga a sedidini.
Maphosa umkhondo, u zondwa eSwazini;
U zondwa u no boMswazi, o qhatha e zi bomvu.
A nge zi khwalakhwala. Ijosi li bomvu,
A li bomv' uku gwaza zinkomo,
Li bomv' uku gwaza maSwazi,
Li bomv' uku gwaza beSuthu.
Indhlovu i khambe kwa Ndiase esangweni,
Ba yi bonile ngo Mgoga ku sisa.
A ku mshimane a li nawana,
A ri thi a tsene ka si wana
Si tabeni ka rapipi-shitana.
Kanti makha la thi: ani hlabane,
A ri ka khabe ku hlabana ri tsukutla,
Mapatse mitsi motho na ri khotsana tsa χaχe.
Maotho a ku mamalale maphahleni.
O mtala umurudhla basinya,
U tswana na ri batho ba henu,
U tswana na ri kwalipha na ri umkwanyana,
Na ri ngwana χaχu, na u ya χaχa Shikila.

20

Ikomo yekhethu!: ka Mkhephuli.
Ujosi u khamisa Madhela ka Ndaba.
U dhla zinkomo, wa shiya madoda;
Wa thi: amadoda a ku w'ambatha ingubu,
U za wa sikela zihlangu za ma ezuka.
Mabubulani sa ndhlezane ye nyathi;
Wa bubulela umuntu, u nga m boni,
Kanti wena u m bonako,
U nqume ngo Jeke emhlahlangomo,

Inkuni nge zo bande, nge zo qekeza;
Masahlela u qonde ekhenu ke si ka Pondo.
Nyanda ya Mabhode u boshwe, wa hlala.
I-qaba li wela isidaga, wa hlala.
UMkhephuli ijosi u khamisile, wa thi:
Igazi khona, e li nga i kw'ehla nga makhala.
Na ba ka Mshweshwe ba ya buza, ba thi:
UMkhephuli u nganga nani? Ba thi:
UMkhephuli u nga nge pondo ze thole.
Imbuya e macepe e mahle, ba za yi kha na ba buyako;
Si buyele ekaya, si sule ngayo umlomo.
Matebula a dindela njenge sizizi,
S'ona mathumbu u kw'athaza.
Imizi i ya phethela e mkhulu i zwakala nge mdhumo.
U tyili ya kwa Kosi, utyili ya nga ka nungwa
Za makhosana amanengi, za bu
Mrwatyambove ne za Mramgwayana;
Amathanga a mahle, u nga ngu mdwanyana,
Amathanga a mahle, a fanele uku fetywa, uSonganibona.

21

UNgangazi!: izulu la Magengane,
Umhlolwe we zinkomo, o phakamako;
Abahloli be zinkomo be guqa nga madholo.
Imbabala ya kithi, i ya kw'azi uku thubela,
I thubela na maswandle ya boNdaba,
Li thumba li nga dhli na bo ma naDhlovu,
Kwa be ku dhla na boMboromboro,
E balevu zi nga mashoba we zinkomo.
Sijigane sa kithi u ya pha, u ya phosa,
U phe lo phandhle no semnyango, qakazela abantwana,
A be mkhosi, inyama somaqavuvu.
Idwala ya kithi, abantwana ba ya i khwela, ba ya shelela;
Li khwele uMbambose no noZithupha.
Cibi li ku Mhlopheni phezulu, a li phuzisi zinkomo,
Li phuzisa amadoda. Ngi yi thath'aphi
Ikabi, e nga ngo Ngwana ngi yi jube intambo,
Ngi yi bhekise ezulwini? uSomnyukazi.

22

UGitya!: u m phezeni ka Mabhogo
Isimemo so didi na bandwana.
Ikomo fana, ba za ku banda magawu;
No nge na gawu ku za ku banda entanyeni;

Indoda i khambe nge nsimbi endhlini wa boPawula.
Umkhosi u lile egegeni; umkhosi u lile
Kwa Mazimela kwa Pondo. Mahlikisa wa kithi,
O nje ngo tyani be zinkomo zi thi:
Zi bu dhla i be zi bu hlikisa, uSomtyongweni.
[Ku si lwana ne kunzi embili njengo ise.
Hai! hai! nyoni! E lindwako, ba i linde kwa Maguwe
Na kwa Magwedhlana. Lo khuphe k'opha lwe zikhali,
O nyabela intendele, le si kani bo noMadhlovu.
Inkanka ya kithi, inkanka ya bo noMadhlovu,
E yala ukufa, inkanka zoke zi fa na mabala;
UNyabela umkhokhobela zinkomo zo duze,
Loku wa khokhobela zinkomo se na dhla.] [1])

23

Fene!: mehlo a zinjonjo. Indhlovu i dhabuke
Ko Mkhina esangweni, ba yi bona koMgoga ku sisa.
Indhlovu i dhabule, hlangana ne komokazi ne Busmane.
Ithole ka Mkhephuli li hlezi eGaline,
Li ya ku bona izizwe ukw'andelana,
I be u ya sa hlela, wa be u ya i nika eGaline ye sibili,
U i nike ka baNtambo-esi-bonvu,
O s'ehla no se nzansi. Ku ya ku thi:
O s'enzansi a bhek'enhla, no s'ehla a bhek'enzansi.
Langa! phuma, si k'othe, si ya k'otha
Emagumeni ku boMgali.
[I banjwa, li hlala e la bo no si botywa;
Insiza, e ya vela eNkankala i ya si khubela.
U no hlaba amajaga inyama,
Amajaga a nga sa i tholi.] [1])

Ikomo yekhethu! ya kwa sibumbu so lu-cici,
So butshelezi, si nga hlong'ulunza, si nga dhabuka.

Jek in 20 is het paard van de koning en Mboromboro in 21 is president Burgers.

[1]) Wat tussen [ ] staat is een variatie van bonga, die in het westen voorkomt.

Bruiloftsrede van de familie Mahlangu.

De Koningen.

1.

Ons rund!: van Mafana, van de muishonden, die elkaar verslonden, van die elkaar liefhadden, van die elkaar zagen en vonden, toen er feest was.

2.

Ons rund!: van Musi, Musi van Mhlanga, rund van Nanasi.

3.

Ons rund!: van Dhlomu, van Skubi van Ngubukazi; Ngubukazi, die van de Zulus is gekomen. Dhlomu van de lange hut bij de deur (poort). Hij zal niet meer bestormd worden. Indien de Manala geen lafaards waren, zou Dhlomu nog aan het hof hebben gewoond. De mannen zijn doorgegaan, de runderen zijn doorgegaan, toen de vrouwen nog meisjes waren; toen de runderen lagen zonder gemolken te zijn; toen de kinderen sliepen in de draagkaros (op den rug); toen de mannen jongelingen waren. De mannen zijn weggetrokken, de runderen zijn gebleven, de runderen waren een rots, een afgrond, (onaantastbaar).

4.

Ons rund!: dat de omheining neersloeg in het zuiden; het nam het vuur, het nam de haardstenen, het nam een pot om te koken, Skwendehlungwana van het huis van Nhlovu! Hij nam het koningschap en voerde het mee, toen nam hij ook dat van Nanasi, werpspiesjes om te jagen: zes voor buffels, een voor de neushoorn. De manlike leider van verwarring, waar al het gedierte zal antwoorden; daar antwoorden de tijgers en leeuwen, daar antwoorden de mambas en de boas, de slimheid der blauwwildebeesten en der hartebeesten. Hij die opstaat en nog ziet, dat is Ndzunza, Qwangubana, zijn aangezicht is zonder verdriet.

5.

Umgetsha, de grootste van Ndzunza, Somdubuse van Ndzunza, de Ndebele! Hij kruist zijn knieën als een olifant. De kleine pik van Nzunza heeft de kleine pik van de Khuhkhula gegeten, er bleef

over de kleine pik van Ndzunza. De olifant steigert op de berg, hij is bang om de sterke (mannen) de rug toe te keren; de olifant stak de hielen, hij steekt hem in de kop, hij bestormt hem, hij steekt hem dat de ruggegraat bloot ligt: Somakonkotha!

6.

Ons rund!: van Magoboli van Mgetsha. Het fonteintje aan de bovenloop van de Steelpoort (rivier): de vrouw dronk ervan en zwol op; de man dronk ervan en braakte; toen ging de vriend van hun broer drinken en braakte, de vriend van Ndobele. Zijn nagels zijn doornen, zijn scherp, zij kunnen de ingewanden van een man openkrabben. Wij lachen met de tijger van die van Magenge, welke lacht met Nxaku van Mbuduma. Mbuduma lacht met de tijger, die lachte met Magoboli van Mgetsha. De runderen zijn één rund met die van Magenge. De kleine hyena, de verschrikker van Uba, zij beschermen die niet door hem een kleed om te doen, zij beschermen de baarder van knappe lui. Wij vrezen de hazen van de Mavutha, de Kubula van Tyesi, door hun heen en weergeloop op de voetpaden.

7.

Ons rund!; van Bongwe van Magoboli. Bongwe is zwart, de mannen zijn rood. Hij werd zwart met de dienstmaagd van zijn vader. Het vlees werd als soep gegeten, die nog niet gaar is; hij drijft de wachters aan om te verstrooien. Het voornaamste rund (van de lobola) is zwart te Uba, dit is Bongwe van Magoboli.

8.

Ons rund!: van Sindeni van Magoboli. Sindeni, door de mannen te bezwaren. De rots rolt bij Umloyi. De legerafdeling trekt uit en rolt: leent toch een tang bij de smeden om de rots uit te halen, die rolt bij Mloyi; het zebra-veulen van de roerstokken, Mabona wordt gedood als wilde dieren.

9.

Ons rund!: van Mahlangu, een tijger(?) om te jagen, die op de jacht ging tot het licht werd; hij kan ons wegjagen naar de baSuthu, anderen vluchten naar de vijanden. Hij is een bijl van het hoofdblok van die van Sitwana, niet een bijl om bomen te kappen, maar een dikke stam van de mannen, hij zal uitgaan als er vlees is bij Mahlangu.

10.

Phaswana! zoek hem bij de beesten, laat hij zoeken bij de mensen, bind hem de runderen met de mensen, het kindje van

Madandaila, hij is een staartpluim, Somakawula, een moed als van meerdere mannen. Hij heeft moeite met het schubdier van de berg, de moeder van het schubdier blijft en beweent het, en zet haar kam op als een haan. Phaswana de vrijer, die verdrietig is, huilt; hij weent en zegt: „zij is mooi, ik zie haar niet in de deur", en toch ziet hij haar.

11.

Ons rund!: van Maridili van Ndamase; die groene takken afbreekt terwijl het hout droog is. De oude heer, wat zou hij nog doen? hij regeerde en vermoeide hen; weg, vogel weg; de vogel wordt bewaakt bij Maguwe daar boven en bij Mapindhlala, dit is Maridili.

12.

Ons rund!: van Mzauliswa (Mdalanyana) het gele (geslacht,) hij begint bij Magotsha en eindigt bij Magotsha. Hij heeft getracht vrees aan te jagen, hij zal gehaat worden bij die van Mahlangu van Mkalangana. De leeuw van de Magotsha heeft de leeuwen tevoorschijn gebracht; toen bleef de leeuw van Magothsa, Sonunu.

13.

Ons rund!: van Mgwezana van Magotsha. Het schild heeft de modder gescheurd, anderen proberen, zij gaan de drift van Mashala door, Muridil. De bok ging er door, de leeuw ging er door; toen ging ook er door het kindje van Sibana; toen ging verder de verleider Sombiwa hij verleidde het kindje van Mabena, dat voortsukkelde, hij gaf haar een kros en reebokken, hij gaf haar een wolf, die beet Makabunyakana. Hij viel niet, maar Ndkose viel, Somkakama, daar viel hij, die de ogen der wilde dieren uitsteekt. Somraka, het boekenhout van de Malingwana; het winterverblijf wordt gebouwd met haak- en steekdorens. Umgwezana maakt geraas als hij loopt; de genetalia-bedekking is er altijd. Het kalf van de gezant zal niet gaan vechten met een kalf; waarlik, het zal niet met een kalf gaan vechten, Umgwezana van Magotsha.

14.

Ons rund!: laat Dzele de hutten der mannen open maken, dat zij van Malibu ingaan, Sombule; laten ze koken en weggaan, Sombule, bij het ondergaan van de zon. De rode biezen van de rivier, het moerasgras worden gevlochten door de luie vrouwen; het andere soort gras wordt gevlochten door de vlijtigen. Ge ziet hem als de runderen over de rivier springen; en nu nog kan hij ze zien als ze de rivier overspringen; laten ze koken en weggaan bij het ondergaan van de zon, Sombule.

15.

Ons rund!; laat het vuur van Umgula open maken, dat die van de Thombeni in gaan, het rund met lelike horens bij de Magassa; het loopt en gaat in een poel van de krabben, de hindernis van die van Siqwe, net een olifantje. Roer de pompoen; het riet bij die van Soχwari van Madhlala is modderig voor die van Sirikana van Kama en voor die van Sbonkana; het is een volk met Ngulungulu van de Mavutha. Hij heeft hem achtergelaten ,terwijl de deuren niet gesloten waren; waarom heeft Sobethabetheni het huis van Qoli toegemaakt? de vernieler van de stenen, die het huis vernielde; de balk vernielde.

16.

Ons rund, laat Magodongo, de leeuw, open maken, dat ingaan die van Notyani. De olifant liep en stond bij de boom in het gras; zij nemen een schild, zij bestormen hem, toen hij zich verzette, lieten zij van hem af, hij wijst zijn slurf naar zijn verblijfplaats, zijn verblijfplaats bij de klimplanten; het nog zwarte schild scheurt hem de keel, het rode schild houdt hem de keel vast, het hield ook die van Mahlokohla vast. Het wilde dier, het at de echtgenoot van zijn zuster, zijn zuster Masosela: de man at de vriend van Bonwana, Umbandin. Gedans achter het huis om de olifant te tergen; waarom wij zeggen: laat het, het is verkeerd, vindt gij niet uit; gij hebt gekregen wat lijkt op een roodbont beest en de heup van een beest; gij laat de heup liggen en gaat melk, die gezonden is, drinken. Mannen van Mapewu! schept water om hem het gezicht af te wassen. Mannen van Mapewu! gij weigert om de lange en ronde boontjes te eten, die er neergezet zijn; neemt deze boontjes, die ik gegeven heb, kind van Muridli. Dit riet van Mahlangu is zwart. Waar moet gij drinken? gij moet bloed drinken om de mannen te overweldigen. Vader van Mtsabi, gij zegt dat ik een geboren nietsnut ben en de nietsnut is hij, die rondloopt en de steden der mensen vernielt. Mannen van de buffel, gij zegt: hlihli (?) met de rode kapiteintjes; gij zult de hemelvogel niet vangen, zijn kop is groot; de mannen van Mopogori zullen hem niet jagen. Waar was de vader van Mtsabi? hij was bij de mannen; de beesten, waarheen zijn de beesten gegaan? zij zijn door uMlimu genomen, want de vader van Somtsabi was gek.

17.

Ons rund! van die van uSehla, van die van Malanga. USehla is ingegaan in het hek van de Magassa, Somzibuse.

18.

Ons rund! van de dikke hyena van Maza; hij liep en beweende zich zelf, hij zei: de stad van mijn vader heeft opgehouden, niet opgehouden, die is helemaal teneinde. De eland heeft Somakala vernield, die vernielde het koninkrijk van Maza hij zag het weer. De hals als van Magema van Mgagadhala; de hals is langer dan een schild, dat op de schouder gedragen wordt, Somdei.

19.

Ons rund! van de bijl van die van Phikwa; de bedotter van die van Phikwa; een rund, dat zijn oppassers bedot; een schild, dat geruis maakt, net als zijn grootvader; hij is een weg, die krom is net als de mieren, toen hij de weer-dokter ging eten bij Sondima. Hij stemt alles toe van Magodongo, hij zal geen zaak meer weigeren; de zaak van Piet, van Sigwedi. Waarom stemde hij de zaak van Frans (Joubert) toe? de zaak van Tyilwani, waarom stemde hij die toe? de zaak van de wezen, waarom stemde hij die toe? De otter bemorst het water van de Steelpoort, dat ging de zendeling de vrijmoedigheid ontnemen; was! hij eet de paarden van de Boeren, hij at bij Frans te Krugerspost; de pot wordt gekookt te Pelgrimstust op de hoogte, die kookte over en verbrandde de struis vogel-pluim. Waar onze uMkanande heengaat, zal hij niet door de helden verlaten worden; hij eet de krijgers bij Magabulana, hij spoelde ze weg als de opspoelsels van de wegen, het was geen geringe zaak. Het zwaard is zwart, niet een zwaard voor de beesten, het eet de mannen zwart van vlek en andere zijn wit. Breng de overvloed weer, dat die de aarde bekleedt en de beek en de rivier. Wij vechten met drie stieren, de derde doodt hij, hij blijft over, en vecht met twee mannen. Het is een zaak van wraak, zij hebben er een wrok over, en toch wilt gij wreken (hebt een wrokkig plan) om het handvatsel van de helden in de achterhoede te verbreken. Bij Mabogo wordt er niet met niets toegemaakt, er wordt toegemaakt met de schedels van de mannen van de achterhoede. Werper van de spies, gij wordt gehaat bij de Swazies, gij wordt gehaat door de moeder van uMswaas, met haar rode en bontachtige klauwtjes (voetjes). De spies is rood, niet rood door het steken van beesten, hij is rood door het doorboren van de Swazies, hij is rood door het doorsteken van de baSutha. De olifant heeft gelopen bij Ndiase in het hek, zij hebben hem gezien bij Mgoga toen het lichtte.

Het is geen jongetje met een voetje, dat aarzelt om in te gaan, hij ziet ons niet als we op de berg zijn bij Sopipi, die zich verbergt; gijlieden hebt gezegd: ouden, als gij elkaar steekt, steekt dan de grijskoppen, de scherpen van andere steden en hunne

kapiteintjes. Voeten, die tegen de borst reiken. De grijsaard scheidt de vernielers van elkaar, hij gelijkt op zijn eigen lieden, hij lijkt op een patrijs, op een schoonzoon, op uw eigen kind, toen Shikila haar hut bouwde.

20.

Ons rund!: van Mkepuli. Het zwaard deed Madela van Ndaba gapen. Hij eet de runderen, hij liet de mannen staan; hij zeide: de mannen moeten de kleren omdoen, hij zal voor hen onzichtbare schilden snijden. Snorker als een jonge buffelkoe; hij bebromde een mens, die hem niet zag, want als gij hem ziet, dan vlucht hij met Jek in het riet, het hout splijt en breekt; hij breekt door en gaat rechtuit naar de zijnen, die van Pondo. Klederdracht van de Mabode hij werd gevangen en bleef zitten; de pakos ging door de modder, maar hij bleef. uMkepuli heeft het zwaard doen gapen, hij zeide: het bloed zal niet door de neusgaten vloeien. Ook die van Mshweshwe vragen en zeggen: Hoe groot is uMkepuli wel? Ze zeggen: uMkepuli is zo groot als de horens van een kalf. De plant (misbredie) met de mooie blaren, zij zullen die plukken als ze weerkomen; we zijn teruggekomen, we hebben de mond daar mee afgeveegd. Matebula vernielt als de wilde kat, die de darmen vernielt door ze uit elkaar te krabben. De steden hebben hun grenzen uitgezet, men hoort dit door het groot gedruis. De zure pruim van Koos, is een pruim, die nog niet rijp is van de vele kapiteintjes van Mrwatyambove en van Mrwamgwayana. De dijen zijn mooi, hij is zo groot als een zoontje, de dijen zijn mooi, zij zijn begeerlik, dit is Songanibona.

21.

Ngangazi, de donder van de Magengane, de spion van de runderen, die rechtop loopt; de spionnen van de runderen vallen op de knieën. Onze bosbok weet hoe te lopen, hij loopt door de ruige bossen van Ndaba, hij voert weg zonder te eten met die van de moeder van Ndhlovu, hij at met Burgers, die snorren had als de kwast van een beest. De werper van ons, hij geeft, hij gooit, hij geeft aan die buiten zijn en die in de deur zijn, breekt grote stukken vlees af voor de kinderen om meneer te zijn. De grote, platte steen van ons, de kinderen klimmen erop en glijden er af; er klom ook op Mbambose met de moeder van Zithupa. De plas bij Mhlopeni daar boven, drenkt niet de runderen, hij drenkt de mannen. Waar zal ik een os krijgen, die zo groot is als Ngwana, dat ik het touw afsnij en hem op laat kijken Somnyukazi.

22

Gitya! laat hem maar begaan met zijn samenroeping van vergaderingen bij Mabogo met de kinderen. De runderen, jongen, zullen de schilden splijten en die geen schild heeft zal men de hals scheuren; de man ging ijzers in het huis van Paul. Meneer zat te huilen in een sloot, meneer huilde bij Mazimela van Pondo. Onze verstrooier, die is net als het gras, dat de beesten menen te eten en dan uitelkaar verspreiden, Somtyongweni.

(We vechten met twee stieren net als zijn vader. Ho! vogel, die bewaakt wordt, zij bewaken hem bij Mguwe en bij Magwedhlana. Die het bloedig zwaard uittrok, die de dappere patrijs aannam van de moeder van Madhlovu. Onze jakhals, de jakhals van de moeder van Madhlovu, die niet wil sterven en alle jakhalzen sterven met vlekken. Nyabela bekruipt de runderen, die nabij zijn, want hij bekroop de runderen terwijl ze weidden).

23

Fene! met zijne scherpe ogen. De olifant is losgebroken bij Mkina in de deur, ze zagen hem bij Mgoga toen het licht werd. De olifant brak los en ontmoette een grote koe en een Boesman. Het kalf van Mkepuli zat te Carolina, hij ging de volken inspekteren en toen hij nog in orde bracht en te Carolina het voor de tweede maal gaf, gaf hij het bij de Rooinekken ten noorden en ten zuiden; opdat, die ten zuiden is naar het noorden zie en die ten noorden is naar het zuiden zie. Kom toch uit, zon, dat we in u ons koesteren, we zullen ons koesteren in u achter de hut bij die van Mgali. (Hij wordt gevangen en zit bij die gebonden zijn, de held, die komt van Nkankala drijft ons aan, gij moet voor de mannen vlees slachten, de mannen (jonge kerels) krijgen het niet meer).

De laatste zin is lingua obscoena en zullen we maar onvertaald laten; voor ons echter bewijst deze zin, dat met de *komo* niets anders dan het meisje, dat gaat trouwen, wordt bedoeld.

Amakhosana.

Ikomo yekhethu!: ka Ndobelo, umzi umkhulu, uswazi lo mselesele Ndobelo, lapha li ya bethwa, li ya dhabula bo Kamamunga.

(uNdobelo msa ka Mχetsha).

Ikomo yekhethu!: komo bonvu, uSomafololo.
(uSomafololo msa ka Phaswana).

Ikomo yekhethu!: ka komo nzima, uSoqwamanzi.
(uSoqwamanzi msa ka Phaswana).

Ikomo yekhethu!: komo bonvu, uSolukoko.
(uSolukoko msa ka Phaswana).

Ikomo yekhethu!: komo nala, uSomalila.
(uSomalila msa ka Maridili).

Ikomo yekhethu!: ka Dibana uMtsuluχi, uMkolothi mahlaba kangobe, ingobe wa bo Somguni, ingobe i ya bikwa Makandhla na Mathombeni.
(uMtsuluχi msa ka Maridili).

Ikomo yekhethu!: ka Kunwana, u mathumba imintintwa amadhuba, u makuritlana se thole. (uKunwana msa ka Mχabule).

Ikomo yekhethu!: ka Gemba bo Notyani, u mathunwa nge yakhe ikomo; aba dhla ikomo no Somatyipana, ba ya ku phuma isiphiri so muzi. (uGemba msa ka Mgwezana).

Ikomo yekhethu!: ka Bhaχusa ka Magodongo, u linde amaselwa elangeni; u bhaχu-bhaχu bantu, uSopofu, umamasinya abo Ndebe; u khombe sinya izindebe za batlanka; ikomo e zalele edhaleni, i hlaba mari-mari tlaping, ka wang ka wa ri tsweni tsa rena.
(uBhaχusa msa ka Magodongo).

Ikomo yekhethu nasi, mathumba nduna wa bo Msana; indwa maχari i lele umlatya ka Marishana, uSoχubukile. Umqobela pondo, zi ya vutha; umkhobela u zwe umkhosi wa ba nge χaweni; u shwamela, ikosi i nga ka shwami.
(uMakelembe msa ka Mabogo).

De generaals.

Het rund van ons!: van Ndobelo, het grote huis, de twijg van de sekelbos (een houtsoort), Ndobelo, waar met hem geslagen wordt, verscheurt hij die van Kamamunga.
(Ndobelo, de zoon van Mχetsha).

Het rund van ons!: het rode rund, Somafololo.
(Somafololo, de zoon van Phaswana).

Het rund van ons!: van het zwarte rund, Soqwamanzi.
(Soqwamanzi, de zoon van Phaswana).

Het rund van ons!: het rode rund, Solukoko.
(Solukoko, de zoon van Phaswana).

Het rund van ons!: het rood-bonte rund, Somalila.
(Somalila, de zoon van Maridilli.)

Het rund van ons, van Dibana Mtshuluχi, Umkolothi de steker met de ankerspies, de ankerspies van die van Somguni, de ankerspies wordt vermeld door de Bakhatla en de Mathombeni.
(Mtshuluχi, de zoon van Maridili).

Het rund van ons!: van Kunwana, de wegvoerder van hen, die de zebras verjagen, hij, die gelijkt op een kalf.
(Kunwana, de zoon van Mχabule).

Het rund van ons!: van Gemba van Notyani, die lelik geworden is met zijn rund; zij, die aten het beest met Somatyipana, zij zullen uitgaan zonder dat de stad het weet.
(Gemba, de zoon van Mgwezana).

Het rund van ons!: van Bhaχusa van Magodongo, hij bewaakte de pompoenen in de zon; die de mensen in verwarring brengt, Sopofu, de vernieler van die van Ndebe; hij gaat en vernielt de dingen der onderdanen; het beest, dat gekalfd heeft in de vlakte, het stoot het bloed tegen de rots, onze bavianen vielen af.
(Bhaχusa, de zoon van Magodongo).

Hier is het rund van ons!: de wegvoerder van de held van die van Msane; de strijd over de lobola, hij drinkt oude melk bij Marishana, Soχubukile; die stopt en de horens zij branden; hij, die stuk-snijdt, heeft gehoord, dat de koning met het schild is; hij eet van de gewassen, voordat de koning ervan gegeten heeft.
(Makelembe, de zoon van Mabogo).

Tussen haakjes hebben we van elke generaal vermeld, van wie hij de zoon was; dit wordt in de rede niet aangegeven. Dit is slechts een voorlopige vertaling. De juiste vertaling, met een uitleg van de gebeurtenissen waarop gezinspeeld wordt, hopen we later te kunnen geven.

Deze bonga van de generaals wordt meestal gehouden tussen die van koning Fene en het onvertaalde slot.

BIJLAGE 2.

PROCLAMATIE.

Nademaal reeds sedert geruimen tijd onophoudelijk onrust onder de Naturellen werd verwekt door eenen kleinen Kafferkapitein, genaamd Mampoer, die zich trachtte meester te maken van het oppergezag en van de heerschappij over het volk en de stam van Secocoeni, en

Nademaal gezegde Mampoer tegen alle vermaningen of waarschuwingen van de Regeering steeds stoutmoediger en oproeriger werd, en hij eindelijk zoo ver is gegaan om een nachtelijke aanval te plegen op Secocoeni, daarbij Secocoeni, 10 zijner vrouwen en vijf kinderen vermoordende;

Nademaal de orders door de Regeering gegeven om dien sluipmoordenaar en rebel met zijne oproerlingen te arresteeren reeds door eenige Opperhoofden zijn veronachtzaamd, en die arrestatie door Kapitein Marichane en zijn volk gewapenderwijze werd verhinderd, en

Nademaal genoemde Mampoer steeds voortgaat de eene kleine Naturellenstam na den andere met geweld van wapenen aan zijn gezag te onderwerpen, en alzoo een bron van groot gevaar is voor het leven van velen;

En aangezien genoemde Mampoer zich nu schuil houdt in de nabijheid van den Kapitein Niabel, stam van wijlen Mapoch, die door zijne weigering om de Naturellen Locatie-Commissie te ontmoeten of haar toe te laten om zijne locatie af te bakenen, dien oproerigen Mampoer en zijne rebellen indirect versterkt door het verleenen van bescherming,

Zoo maakt de Regeering der Z. A. Republiek bekend, zooals zij doet bij dezen:—

Dat orders zijn gegeven aan den Wel-Ed. Gestr. heer P. J. Joubert, Commandant-Generaal der Z. A. Republiek, en aan ZEd. Gestr. is opgedragen om zooveel dienstdoende burgers op te roepen en te doen commandeeren als er noodig zullen zijn om dit oproer te dempen, en de rebel Mampoer te arresteren en voor het gerecht te brengen.

Ingevolge daarvan wordt hiervan kennis gegeven aan alle vreedzame Naturellen Opperhoofden of Kapiteins, binnen de Zuid Afrikaansche Republiek, en zij worden gewaarschuwd elke gegeven order van den Commandant-Generaal te gehoorzamen, en iedere hulp die hij mogt vragen te verleenen, om dit kwaad te stuiten en te straffen.

De Regeering verlangt en verwacht dat alle officieren, manschappen en ambtenaren hunne pligt zullen doen, en de gegeven orders zullen helpen uitvoeren met alle beleid en getrouwheid, opdat orde en vrede spoedig moge worden hersteld.

GOD BEHOEDE LAND EN VOLK!

Gegeven onder onze hand, dezen *12den* dag van *October*, van het jaar onzes Heeren *1882*.

S. J. P. KRUGER,
Vice-President.

M. W. PRETORIUS,
Lid v. h. Driemanschap.

P. J. JOUBERT,
Comm.-Generaal.

Op last.
W. EDUARD BOK,
Staatssecretaris.

BIJLAGE 3.

Een beschrijving van het terrein en de mensen, zoals anderen die geven, menen we voor ons doel niet te mogen verzwijgen, al is het soms curiëus. We vonden in de Volkstem van 30 Mei 1883: „De gewone krijgslieden zijn over het algemeen groot, zij zijn meestal 5 voet 6 duim tot 6 voet lang en welgemaakt. Men zou moeilijk een ras vinden, dat er zoo flink uitziet als dit. Ze hebben een stoutmoedig voorkomen en de meesten aangename gelaatstrekken met uitzondering van de oude mannen, die er afschuwelijk uitzien. Zij zijn pikzwart en dragen niet meer kleeren als toen ze geboren werden, met uitzondering van een klein stuk beestenvel dat zij om hunne heupen gebonden hebben. Gewoonlijk zijn zij gewapend met een of ander soort geweer, dat er in den regel nogal primitief uitziet, een paar assegaaien, een lederen tasch voor de kogels en een kruidhoorn hangen op hunne zijden. De opperhoofden dragen geen onderscheidingteekeningen, alleen wanneer ze thuis zijn temidden hunner zwarte schonen: daar draagt hij soms een compleete onder-officiers uniform met de strepen er op, een paar goede beenstukken, een vuil wit overhemd, waarvan de slippen een kijkje buiten komen nemen, nevens een rijbroek waardoor de knieen heensteken en op vele andere plaatsen gelapt en uitgestukt met alle kleuren van de regenboog. Ook draagt hij een geelzwart gekleurde halsdoek, ringen van koper en ijzerdraad om zijn enkels en polsen. Zijn haar is op een bijzondere wijze opgemaakt: het hoofd is rondom kaal geschoren, met uitzondering van een peervormigen knoest of knobbel op zijn hoofd; zij zijn moedig en zeer gehard maar buitengewoon wreed. Een gevangene wordt dadelijk doodgemarteld en het haar verwerkt tot armbanden en halssnoeren voor de opperhoofden. De kraal wordt op een der meest ontoegankelijke plaatsen gebouwd en daar leeft hij met zijn vrouwen, geiten en vee. Uitgestrekte tuinen worden door hen bebouwd en zijn vee beter onderhouden dan gewoonlijk bij kaffers het geval is. Zij hebbën het ver gebracht in het verbouwen van tabak, mielies, allerlei soort boonen, pompoenen, meloenen, patatten en vele andere soorten van gewassen. Het land is een berg, al berg, waaronder de prachtigste plekken, die men zich kan voor-

stellen, allen zijn echter grootsch en indrukwekkend. 't Is een heerlijke aanblik. Vrienden van de schoonheden der natuur zouden alles willen geven om hier te zijn. Overhangende stukken rotsen, die een grooten zwarten afgrond vormen hier, enorme uitstekende steenmassa's daar. Een klein, steil hobbelig en oneffen voetpad is de eenige weg; nu en dan raakt een steen los en valt met donderend geraas in den afgrond neer. Ontelbare bergtoppen verheffen zich in de verte. Het is een enorme groote massa, welke voor eeuwen reeds bedekt zijn met prachtige bosschen van de meest verschillende kleurschakeringen; hier en daar strekt zich een reusachtige varenboom over den weelderigen plantengroei uit; daar tusschen palmboomen met hunne fraaie lichtgroene bladeren, allerlei soorten aloes groeien uit naakte rotsen op en spreiden verschillende kleuren ten toon, en groeien daar zonder dat het hun schijnt te hinderen, des daags blootgesteld aan de verzengende zonnestralen en 's nachts aan den doordringenden dauw. Reusachtige boomen breiden hunne zware takken over hunne kleinere broeders uit. Beneden kronkelt zich een zilveren stroom schitterende in de stralen van de zon, welks zacht gemurmel reeds op een afstand in de ooren klinkt. Diepe kloven met dicht kreupelhout bezet, de gewone verblijfplaats van de baviaan en den tijger, breiden zich over de tegenoverliggende bergen uit. Boven op het plateau is het verblijf van den koodoo, met de boschbokken en oribis en boven allen zweeft de akelige gier en bouwt zijn nest op onbereikbare plekken. Zoo is ongeveer de omgeving waarin we nu verkeren, en het soort van menschen welke wij bestrijden."

We zijn benieuwd of deze korrespondent ook lid van de Rederijkerskamer is geweest! Die fantastiese kleding en rollende rotsblokken neme men cum grano salis. Het is immers „ongeveer" zo!!

„Der Felsberg von Mapoch ist der Ausläufer eines langen Bergrückens kahles Felsgeröll, dessen Zugang durch Ricinus, Kaktus und Schlingpflanzen unzugänglich gemacht worden ist; die Hütten seiner Leute werden von mächtigen Felsblöcken bedeckt, und sind daher von unten nicht sichtbar; die Felsblöcke sind durch mächtige Schanzmauern mit einander verbunden, und daher die Festung für solche Mittel, wie sie die Eingeborenen oder die Bauern aufzubringen im Stande sind, durchaus unbezwinglich, um so mehr, als flieszendes Wasser auf dem Berge selbst vorhanden ist „(Wangemann a.a. O. S, 213).

„Mapochs Felsberg nämlich steht mit einem langen Bergrücken in Verbindung, dessen Ausläufer er ist. Er kann deshalb nicht von allen Seiten belagert worden. Der Berg ist kahles Felsgeröll und trägt nur an einer Stelle auf halber Höhe eine Menge groszer Bäume, die mit Sorgfalt gepflegt werden. Durch Ricinus, Cactus und Schlingpflanzen ist das Dickicht undurchdringlich gemacht. Hier befindet sich Mapochs Haus, und daneben eine grosze Höhle, weit genug, um all sein Vieh bei feindlichem Ueberfall zu bergen. Rings umher sind die Hütten der Kaffern, von denen man jedoch von unten her nichts sehen kann, weil jede einzelne durch eine steinerne Schanzmauer gedekt ist. Flieszend Wasser auf dem Berge schützt dessen Vertheidiger vor dem Durst bei etwaiger Belagerung. Von diesem Felsennest aus unternahm der gefährliche Rauber manchen Raubzug und brachte jedesmal seine Beute in Sicherheit". (Maleo a. a. O. S. 88).

BIJLAGE 4.

De izindanga met een raming van hun jaar van wela en hun inkosana.

De wela-naam staat eerst en de umsekwabo-naam er onder.

Madhuba	1851	1787	1727	1667	1607	1547	1487	
Mabutswana	Sokabu	....	....	....	....	Ndzunza?	....	
Mabhode	1855	1791	1731	1671	1611	1551	1491	
Madhlovu	Soqaleni	Magodongo	....	....	Bongwe?	....	....	
Madhlari	1859	1795	1735	1675	1615	1555	1495	
Mavundhla	Cekwane	....	....	Maridili?	Sideni?	....	....	
Manyathi	1863	1799	1739	1679	1619	1559	1499	
Malunga	Xobongo	....	....	....	....	....	....	
Marudhla	1867	1803	1743	1683	1623	1563	1503	
Masela	Nyabela	....	....	....	....	....	Mhlanga?	
Magau	1871	1807	1747	1687	1627	1567	1507	
Madhlambuza	Makelembe	....	....	....	....	Mχetsha?	....	
Matsipha	1875	1811	1751	1691	1631	1571	1511	
Masweni	Matsitsi	Baχusa?	....	....	....	....	....	
Mathula	1879	1815	1755	1695	1635	1575	1515	
Mamakwa	Mhlangula	Mloyi?	....	Mdalanyana?	Mahlangu?	....	....	
	Zn. v. Maboko							
Madhlaza	1887	1819	1759	1699	1639	1579	1519	
Mesotya	Magaduzela	Mtsabi?	....	....	....	....	....	
	Zn. v. Maboko							
Maχassa	1891	1823	1763	1703	1643	1583	1523	
Mamatya	Mphathwa	Sboko	Mχabule	....	....	....	Musi	
	Zn. v. Xobongo	Somdei						
Madhuku	1895	1827	1767	1707	1647	1587	1527	
Mhlwazi	Fene	....	....	....	....	Ndobelo?	....	
Masinya	1899	1831	1771	1711	1651	1591	1531	
Induthu	Sokabu	Mabogo	....	....	....	Magoboli?	....	
	Broer v. Fene							
Malingwana	1903	1835	1775	1715	1655	1595	1535	
Maphoko	Mofu	....	....	Mgwezana	Phaswana	....	....	
	Zn. v. Nyabela							
Maphaswana	1907	1839	1779	1719	1659	1599	1539	
Maχoχo	Maχaki	....	....	Dzela?	....	....	....	
	Zn. v. Nyabela							
Mangana	1911	1843	1783	1723	1663	1603	1543	1483
Igeze	Lelingai	....	....	....	....	....	Manala?	Mafana
	Zn. v. Mphathwa							

De inkosana van de eerste rij en de jaartallen zijn juist.

Verder hebben nog in 1917 gewela de Madhuba (onder Maisha) en in 1919 de Mabhode (onder Skwindri) beide zoons van koning Fene. De Madhuba moesten natuurlik in 1915 gewela hebben. Maar omdat koning Fene niet wilde toestemmen om zijn jonge mensen naar Vlaanderen te zenden, hebben de autoriteiten hem daarvoor gestraft met hem te verbieden de wela te houden. Zo werd mij van verschillende kanten meegedeeld.

Bij de inkosana, van wie we niet zeker zijn wanneer zij gewela hebben, is een vraagteken geplaatst.

De Madhuba en Madhlaza hebben om de acht jaar gewela. De Madhuba dus in 1851 en hun voorgangers de Mangana in 1843. Hoger op veronderstellen wij, dat er geen verhindering in de wela gekomen is. Van Mabogo weet men, dat hij een Sinya was, hij heeft dus gewela in 1831. Somdei en Sboko waren Maχassa in 1823. Magodongo was een Dhlovu in 1791. Mχabule was van hetzelfde regiment als Somdei, maar vóór hem, dus in 1763. Mgwezana was een Lingwana vóór Mχabule, dat is in 1715. Phaswana was weer van hetzelfde regiment als Mgwezana, maar vroeger, dus in 1655. Tot zover zijn de izindanga der koningen bekend. De jaartallen zijn natuurlik twijfelachtig, maar zijn in geen geval later te stellen. Als algemene regel geldt, dat de oudste zoon, indien hij tevens oudste kind is, vijf regimenten na zijn vader wela. Passen wij dezen regel toe, dan krijgen we de jaartallen, waarna de wela in elk geval niet moet gesteld worden. Mahlangu, de vader van Phaswana, heeft dan gewela in 1635; diens vader Sindeni in 1615.

Sindeni had een oudere broer Bongwe; veronderstel, dat deze een school vroeger gewela heeft in 1611, dan heeft diens vader Magobholi gewela in 1591. Deze had een oudere broer Ndobelo, misschien een school voor hem in 1587. Hun vader Mχetsha heeft dan de rite ontvangen in 1567. En zo zijn vader Ndzunza in 1547. Manala, diens oudere broer, in 1543. Hun vader Musi in 1523; en zo verder Mhlanga in 1503 en Mafana in 1483.

Het is echter niet waarschijnlik, dat de scholen zo geregeld op elkaar gevolgd zijn. Maar in elk geval hebben we door deze veronderstelling de jongste data kunnen vaststellen. Wanneer de wela-tijd door buitengewone omstandigheden uitgesteld is, wordt dit later soms weer hersteld. Dat zien we bij de laatste scholen. De Madhuba moesten wela in 1915. Dat gebeurde eerst in 1917, om gemelde reden. Toen wachtte men geen vier jaar, maar liet de Mabhode in 1919 ter school gaan.

BIJLAGE 5.

Voorbeelden van de geheime taal.

Gewone taal	Geheime taal	
i-langa	motha	zon
inkomo	i-nombe	beest
inyanga	idondoto	maan
ingwe	kakana le shupa	tijger
indja	ipita	hond
inyamazana	sanazana	wild dier
u ma	skombakazi somχetshu	mijn moeder
u nyoko	skombakazi somχenu	uw moeder
umdazzana	skombazana	meisje
indoda	iχaula	man
mnandi	tshila	lekker
amanzi	umhlabeza	water
ilitye	idhuku	steen
umuzi	umdigo	stad
uthini	u li thasini	wat zeg je?
wena	be mχenu	jij of jou
thina	be mχesu	wij
bona	be mχabo	zij
ukudhla	mahlafunya	eetwaar
landa	lethuka kamara	gaán halen
hamba	lethuka	lopen
gijima	labiza	hardlopen
kuluma	soma	spreken
dhla	hlafunya	eten
buya lapa	lethuka ko be lese	kom hier
amehlo	mabhekwa	ogen
munye	nosi	een
mabili	pundhla	twee
betha	sithisa	slaan
udaga	amakχwara	klei
ukufa	buba	sterven
inyama	isani	vlees
umlilo	ihłasi	vuur
ikosi	umbusa	koning
induku	irumula	stok
intaba	ishupa	berg

BIJLAGE 6.

UNIE VAN ZUID-AFRIKA.

Departement van Naturellezaken.

PRETORIA, 6 Januarue 1920.

Mapoch Afdeling van die Aman'Debele Stamme.

Weleerwaarde Heer,

Met betrekking tot uw brief van 3 September 1919, oor bowegenoemde saak het ek die eer U mee te deel dat die Mapoch Afdeling van die Aman'Debele stam versprei is oor die sentrale en oostelike gedeelte van Transvaal en naar skatting 16,000 siele is, waarvan 5600 in die Pokwane sub-distrik woon en die res in die Pretoria en Middelburg distrikte.

Die naturelle, wat in die Pokwane distrik woon, erken Jafita en Motsodi als hul hoofmanne, die op hul beurt opsien naar Fene Mahlanga als hul Opperhoof ofskoon hij nie in 'n posisie is nie om enige autoriteit oor hul uit te oefen nie.

Jafita, wat 'n oom is van Fene Mahlanga, woon met omtrent 650 volgelinge op die plaas Kafferskraal en Motsodi woon met 450 volgelinge op die plaas Buffelsvallei.

Dit word beweer, dat die Ndebele die mees konservatiewe naturelle is wat in die Transvaal aangetref word. Hul hou nog met hand en tand vas aan hul oue gewoontes, drag en lewenswijze en hul is baja agter daar hul geen skole het nie en naar opvoeding nie verlang nie. Hul het die „Hlauzi" huweliksgewoonte, en hul vrouwe word eenkant gehou en neem nie deel aan die geselskap van vreemdelinge nie. Hul jongelinge gaan slegs deur één „besnijdenisskool" wat „Bokhetwa" genoem wordt.

Met die vertrouwe dat hier die paar biesonderhede U van belang sal wees.

Heb ek die eer mij te noem

Uw dw. dienaar,
(w. g.) G. A. . . . . [1])
Sekretaris vir Naturellesake.

Ds. H. C. M. FOURIE,
Postbus 1,
Erasmus, Transvaal.

---

[1]) Naam is onleesbaar!

Department of Native Affairs,
POKWANI,

20th January, 1920.

The Secretary for Native Affairs,
PRETORIA.

Mapoch Section of the Aman'Debele Tribes.

With reference to your N. A. 4994/12/632 of the 10th instant on the above subject, I beg to state that „the marriage custom of „Hlanzi" as practised by the Mapoch section of the Aman'Debele Tribe is the custom of taking the younger sister of the first or principal wife.

It occurs always when the latter proves sterile, but even should she bear children, the younger sister may still be taken.

Additional dowry is paid for the second girl, who is usually not taken until two or three years after the first marriage. In this latter instance the custom differs from that of the Zulus, among whom I understand, the rule is for the younger sister to accompany the first wife at the time of the marriage.

The children of the second woman are considered as being the children of the first or principal wife.

(Sgd.) H. P. WOLFF.
A/sub-Native Commissioner,
Pokwani.

Deze twee brieven en een andere aangehaald in § 3 is de enige informatie, die het Naturellen-Departement mij kon verstrekken. Wel ontnuchterend schraal!

BIJLAGE 7.

I-Nolwana.

A khona indoda n' omfazi. Maye ba lima ensimini, ba khamba futhi endambana. Kwa fika inyoni, ya fika ya hlala ensimini, ya thi: *makadumfu makadumfu, cime cime, makadumfu a cimela.* Ba buya ekusasa umfazi n' endoda ba fumana amakade a ngeko. Wa buya indoda ya thi: insimu sa i lima izolo i ye phi na? Umfazi wa thi: a nga zi. Ba limake futhi. Ba khamba futhi endambama, ba buya futhi ekusasa. Ba fumana futhi amakade a nyamalele. Indoda ya thi ku mfazi: buyela ekaya. Indoda ya ngena etyaneni ya phakamisa isandhla; inyoni ya buya, ya hlala pezu kwe sandhla sake, ya thi: *makadumfu makadumfu, cime cime.* Indoda ya thi: u thi: makadumfu makadumfu cime cime, buya lapa nyoko. Manje indoda ya thata le inyoni ya hamba nayo ekaya. Manje wa biza umfazi wa m tyengisa wa thi: na yi inyoni e nyamalisa ensimini. Manje indoda ya thatha insungulu ya thatha isikodhlela ya thi: um-fazi, a ke u thathe isi-kodhlela. Manje indoda ya thatha in-sungulu ya thi: *ngi nga ku hlabahlaba;* ya thi inyoni: u nga ngi hlabahlaba, ngi inyoni masanyana. Manje wa i hlaba, kwa phuma amasi a mhlope, isi-kodhlela sa cgwala. Manje umfazi wa thatha isigobo, wa kha, wa dhla, wa thi: oo'! ku mnandi ndoda ya mi; wa thi: ku thi, si ku fihlela abantwana. Abantwana ba be babili, omunye wa be umfana, no munye indombazana, amagame abo umfana wa be **Unkwana**, indombazana **Unkwazana**. Manje indoda ya thi ku mfazi: sila umrata wa mabele. Manje umfazi wa sila, wa phekha. Maye se a vutiwe, ba thatha umkhati (isikhumba senkomo) wa lalisa abatwana, ba nga ba boni n'a dhla amasi. Manje ba lalisa la bantwana, ba thatha inyoni ba thatha ne sikodhlela. Manje indoda ya thatha isungulu, ya thi enyoneni: nginga *hlabahlaba.* I nyoni ya thi: u nga ngi hlabahlaba, ngi inyoni masanyana. Wa i hlaba, ya phuma amasi, ya cgwlalisa si-kodhlela. Laba abantwana ba lele, umfana a lele, in-dombazana ya veza ilihlo, ya thi: ngi za ku bona u baba no mama b' enzani. Manje ba dhla, ba thatha le nyoni ba i fihla, manje ba lala. Kwa sa, ekusasa. Umfazi n'endoda ba khamba uku-lima, ba shiya abantwana Kanti le ndombazana i bonile, lapa ba beke inyoni khona. Wa thi

emini wa ku biza boke abandwana, wa thi: ngi za ni tyengisa ubaba no mama be b'enzani ebusuku. Manja abantwana ba ya khamba, umhlamba o mkulu. Manje ya fika indombazana, ya thatha inyoni, manje ya thatha isungulu yo ise eporeaneni, ya thatha ne sikodhlela ya thi: *ngi nga hlabahlaba nje.* Inyoni ya thi: au nga ngi hlabablaba, a ngi si yo inyoni ya masanyana, ngi thathe u ngi beke lapa emnyango, ngi za ku enzela. Wa yi thatha, wa i beka emnyangweni, wa thi: ngi nga hlabahlaba nje. Ya thi inyoni: u nga ngi hlabahlaba, ngi inyoni masanyana. Wa yi hlaba. Manje, wa thi, mhla u ya yi hlaba, ya phuma amasi, ya cgwala isikodhlela. Manje abandwana ba buye boke ba dhla, ba thi: maye! ku mnandi ba thi: a si phinde futhi, a si ka suthi. Wa thatha futhi leyo ndombazana isungulu wa thi: ngi nga hlabahlaba nje. Inyoni yathi: phinde ngi enzele, ngi thathe u ngi beke ezaleni. Manje wa yi thatha, wa i beka lapo futhi, wa thatha futhi isungulu, wa thi: ngi nga hlabahlaba nje. Wa thi: u nga ngi hlabahlaba, ngi inyoni masanyana. Manje wa yi hlaba, kwa phuma amasi, ya cgwala isikodhlela futhi. Ba buyela abandwana bonke futhi ba dhla. Manje ba thi ba libele, inyoni ya phapha. Abandwana ba lila boke. Manje le ndombazana ya thi ku mfo wabo: Nkwana! n'hamba si landele le inyoni, ubaba no mama ba za yi yenzani? Manje ba khamba boba-bili ba thatha izingubu zabo ba *khaaamba* ba *khaaamba,* ba yi fumana i hlezi esihlaleni e sikulu. Le sihlahla a si ka na bambelela. Manje ba phethe amazembe ba si gaula isihlahla. Na ba si gaula isihlahla, na si funa uku cundula, ya phapha inyoni ya hlala nge sinye isihlahla. Ba yi landela futhi ba si gaula futhi le sihlahla, ilanga la funa uku shinga, ba nga si qedi isi-hlahla uku si gaula. Ba thi: si za kwenzani, ma ilanga i shingile? Ilanga la shona masinyana. Kwa thi le ndombazana ku mfo wabo: si za ku lala ku phi? Manje se ku ya qala uχwalala. Ba bona umlilo u vutha esigangeni. Manje ba ya khamba ba yo khona. Ba fumana indhlu khona, kanti l'endhlu ye zimu. Ba ngena, a ba khulekela amalalo. Manje le ndoda ya vuma, ya thi: ni nga wa thola amalalo. Manje le ndoda ya basa umlilo o mkhulu. Manje ya thatha umkhati, ya ba lalisa boba bili. Wa thatha idiwo, wa thatha amasego, wa beka idiwo ezigo. Manje wa thi le ndombazana: Nkwana! Nkwana! u ya yi bona leli zimu na? La thi leli zimu: u thi ni, mda ka dade? Ya thi le ndombazana: „ngi lunywa insigizi, malume." Manje izimu la thi: „kerere, thatha umncwado wami w' endhlale. La thi: hlalani ngi ya buya manje, la ya. Le lidiwo se li bonvu ezigo. Kanti lelo zimu ya yo biza amanye amazimu, a zo ku dhla aba-ndwana; le ndombazana ya vuka ya thi: Nkwana! Nkwana! vuka, li ye phi leli zimu? Manje le ndombazana ya thatha isi-kere, ya kera umfana inhlutu, n' om-fana wa thatha isi-kere wa kera u dade wabo

Ba thatha le zinhlutu ba zi χaya hlane w' endhlu ye zimu. Manje la mazimu e za. La manye amazimu a buza yena lo, o wa khamba uku biza amanye, ba thi: u qinisile okuthi ba khona laba bantu obabili na? Izimu la thi: ngi qinisile. Ba thi ba fika, ba fumana abandwana ba khambile. Ba funa endhlini ba ba thloka. Manje ba phuma, ba gijima nga phandhle ba thi: „ye! Nkwana no Nkwazana lo! Manje le zinhlutu be zi χotya, za thi: we'! Ba ya gijima nga khona be be thi ngibo, aba sabelako, kanti ku sabela izinhlutu zabo. Manje izimu la jama pezu kw' etye, la thi li buka li nga ba boni. Li thi biza; la thi: ye! Nkwana no Nkwazana! kwathi ngemva kw' endhlu lapa ba shone khona, kwathi: we! Manje ya gijima ya ya khona, lapo ku sabela khona. Wa khanda ba ngeko; kwa sabela inhlutu. Manje n'amanye amazimu ba thi: u „namala"; ba m bamba ba m bulala. Ba basa umlilo o mkulu, ba pheka ba kansinga ediweni. Ba mu dhla ba thi: u namanga amakulu. Manje uNkwana no Nkwazana ba khambile, ba kha indhlu. Manje b'enze inyango, ba khwela khona enyangweni. Kwa fika khona izilwane e zimbili. Labo abandwana ba b'ose inyama e nonile. Le zilwane zi nukelela uphunga le nyama, za thi: „nuka nuka intu- kay?" La thi: *nfu nfu*, za ngena. Aba-ndwana ba khwele n' amasego w' amatye. Manje izilwana za thi: nuka nuka into-kay, za buka phezulu enyangweni. Manje aba-ndwana ba zi khanda nga matye ba zi bulala.

Manje ba fika ekaya, u yise no nina. U yise wa ya khona ku le inyoni uku yi qala, okuthi abandwana ba ka i lelesi, wa fumana inyoni i ngeko. Manje u yise wa khala, wa tyela umfazi wa thi: inyoni a i ko. Manje umfazi wa buza abanye abandwana kuthi: ba phi n' aba-nye, uNkwana no Nkwazana? Ba thi aba-ndwana: ba landele inyoni. Manje aba-ndwana ba thi: en dan komt het gehele verhaal, hoe de zaak zich toegedragen heeft met het slot: a sazi lapa ba ye khona. Indoda no mfazi ba bopha ingubu ba thi: si landela abandwana n' enyoni, ba ya khona. Ba khamba, ba funa onke inaχa ba nga ba tholi.

Fabel.

Er is een man en een vrouw. Als zij werken op het land, gaan ze weer tegen de avond weg. Er kwam een vogel, die kwam en zat op het land, en zeide: *makadumfu makadumfu, cime cime, makadumfu a cimela.* [1]) De volgende morgen kwamen de vrouw en de man en vonden, dat de pompoenen weg waren. De man zeide toen: waar is het land, dat we gisteren bewerkten? De vrouw zeide: ik weet het niet. Zij werkten toen maar weer. Zij gingen weer tegen den avond weg en kwamen des morgens terug. Zij vonden weer dat de pompoenen verdwenen waren. De man zeide tot de vrouw: „ga terug naar huis". De man ging in het gras en hield zijn hand in de hoogte; de vogel kwam, ging zitten op zijn hand en zeide: *makadumfu makadumfu, cime cime.* De man zeide: je zegt: makadumfu makadumfu, cime cime, kom hier moertje. Toen nam de man de vogel en ging ermee naar huis. Toen riep hij zijn vrouw en wees haar (die) en zeide: hier is de vogel die doet verdwijnen in het land. Toen nam de man zijn (lange) naald, nam een schotel en zeide: vrouw neem jij eens de schotel. [2]) Toen nam de man de naald en zeide: ik kan je prikken; de vogel zeide: je kunt me prikken, ik ben maar een vogeltje. Toen stak hij hem, er kwam witte zure melk uit, de schotel werd vol. Toen nam de vrouw een lepel en at en zeide: o! wat is het lekker, mijn man; zij zeide: laten we die voor de kinderen verbergen. Er waren twee kinderen, één een jongen, en de ander een meisje, hun namen waren de jongen Nkwana en het meisje Nkwazana. Toen zeide de man tot de vrouw: maal pap van kafferkoren. De vrouw nu maalde en kookte. Toen die gaar was, namen ze een karos (van beestenhuid) en legden de kinderen te slapen,[3]) opdat die hen niet zouden zien als ze aten. Toen zij die kinderen ter ruste legden, namen ze de vogel en ook de schotel. De man nu nam de naald en zeide tot de vogel: ik kan prikken. De vogel zeide: Je kunt me prikken ik ben maar een vogeltje. Hij stak hem, de zure melk kwam uit en vulde de schotel. Die kinderen lagen; de jongen sliep, het meisje loerde en dacht: ik wil zien wat vader en moeder

---

[1]) Waarschijnlik moet men schrijven: *makad'umfu,* d.i. de pompoenen, broeder of vriend. *Ukuthi cime* betekent eigelik het uitgaan van een kaars of vuur; ook transitief het uitdoen. *Cimela* betekent hetzelfde; *cimela* wordt hier gebruikt in den zin van *cimelela* = verdwijnen.

[2]) *Isikodhlela* is gevormd van het Afrikaanse woord *skottel.*

[3]) *Lala* met het perfekt *lele* betekent liggen, maar ook slapen.

doen. Zij nu aten, namen de vogel, verborgen hem en gingen slapen. Het lichtte de volgende morgen. De vrouw en de man gingen werken, zij lieten de kinderen achter. Maar het meisje had gezien, waar zij de vogel gelegd hadden. Tegen de middag ging zij alle kinderen roepen en zeide: ik zal jullie wijzen, wat vader en moeder in de nacht gedaan hebben. De kinderen nu gingen, een grote troep. Toen kwam het meisje, nam de vogel, nam nu de naald van haar vader uit zijn vest en nam ook de schotel en zeide: ik kan zomaar prikken. De vogel zeide: je zoudt mij niet kunnen prikken, ik ben geen vogeltje, neem mij en zet mij daar op de deur neer, ik zal voor je maken. Zij nam hem en zette hem op de deur en zeide: ik kan zomaar prikken. De vogel zeide: je kunt me prikken, ik ben maar een vogeltje. Zij stak hem. En nu, toen zij hem stak, kwam de zure melk uit, de schotel werd vol. De kinderen nu kwamen allen en aten en zeiden o! wat is het lekker! laten we weer beginnen, we zijn nog niet verzadigd. Dat meisje nam weer de naald en zeide: ik kan zomaar prikken. De vogel zei: ik zal zeker niet maken, neem mij en zet mij op de ashoop neer. Zij nu nam hem en zette hem weer daar neer, nam weer de naald en zeide: ik kan zomaar prikken. Hij zeide: je kunt me prikken ik ben maar een vogeltje. Zij nu stak hem, de zure melk kwam uit, de schotel werd weer vol. De kinderen kwamen weer allen en aten. En toen zij draalden, vloog de vogel op. De kinderen huilden allen. Het meisje nu zeide tot haar broer: Nkwana, laat ons lopen en die vogel achterna zetten, wat zal vader en moeder hem doen? Beiden nu gingen, zij namen hun dekens en liepen, liepen, en vonden hem zitten op een grote boom. Deze boom had geen takken. Zij nu hadden bijlen bij zich en kapten de boom. Toen zij de boom kapten en deze wilde vallen, vloog de vogel op en ging op een andere boom zitten. Zij volgden hem weer en kapten ook deze boom. De zon wilde ondergaan, voordat zij klaar kregen met het kappen van de boom. Zij zeiden: wat zullen we doen als de zon ondergegaan is? De zon ging spoedig onder. Het meisje zei tot haar broer: waar zullen we slapen? De schemering nu trad in. Zij zagen een vuur branden op een heuvel. Nu gingen ze daarheen. Zij vonden een huis daar, dit huis was echter van een monster. Zij gingen erin om beleefd slaapplaatsen te vragen. De man nu stemde toe en zeide: jullie kunt slaapplaatsen krijgen. Toen maakte die man een groot vuur aan. Hij nam nu een karos en legde hen in bed. Hij nam een pot, nam haardstenen en zette de pot op de haard. Toen zeide dat meisje: Nkwana, Nkwana zie je dat monster wel? Dit monster zeide: wat zeg je, kind van mijn zuster? Het meisje antwoordde: de wandluizen bijten mij, oom (broer van moeder). Het monster zei nu:

kerel, [1]) neem mijn genetalia-bedekking en spreid die uit. Hij zei: blijft jullie hier ik kom straks; hij ging weg. Die pot was al rood op de haard. Maar dat monster was gegaan om andere monsters te roepen om de kinderen op te eten; dat meisje stond op en zeide: Nkwana, Nkwana sta op, waar is dat monster [2]) heengegaan? Het meisje nu nam een schaar en schoor het haar van haar broer, en de jongen nam de schaar en schoor zijn zuster. Zij namen dit haar en verstrooiden het achter het huis van het monster. Die monsters nu kwamen. De andere monsters vroegen het ene monster, dat hen was gaan roepen en zeiden: spreek je waarheid, dat die mensen allebei er zijn? Het monster zei: ik spreek waarheid. En toen ze er kwamen vonden ze, dat de kinderen weggelopen waren. Zij zochten in het huis, zij begeerden hen. Nu gingen ze uit en liepen buiten rond, en zeiden: zeg Nkwana en Nkwazana! De haren, die ze verstrooid hadden zeiden: ja! Ze holden daarheen omdat zij dachten, dat zij het waren die antwoordden, hun haren echter gaven antwoord. Het monster ging nu boven op een klip staan, keek rond maar zag hen niet; hij riep: zeg Nkwana en Nkwazana! En achter het huis, waar ze verdwenen waren, luidde het: ja! Nu holde hij en ging daarheen, waar het antwoordde. Hij vond, dat ze er niet waren; de haren hadden geantwoord. Nu zeiden de andere monsters: hij liegt; zij grepen hem en doodden hem. Zij stookten een groot vuur, kookten en braadden op de haard. Zij aten hem en zeiden: hij loog verschrikkelik. Nkwana en Nkwazana nu waren weggelopen, zij bouwden een huis. Zij maakten een verhoog en klommen daar op het verhoog. Daar kwamen twee monsters. [3]) Die kinderen hadden vet vlees gebraden. Die monsters roken de reuk van het vlees en zeiden: ruik, ruik wat is het? [4]) Zij snoven [5]) en gingen binnen. De

---

[1]) *Kerere* is waarschijnlik een verbastering van kerel. Voor de kaffer maakt het geen verschil om dit ook tegen een vrouwelik persoon te zeggen, omdat ze in de taal geen geslachtsonderscheiding hebben. Ook het *verbum kera* is hier gevormd van scheren.

[2]) Hier is sprake van *ilizimu*, meervoud *amizimu* = monsters, kannibalen.

[3]) Hier is sprake van *isilwane*, het verkleinwoord van *isilo*, dat men het best kan vertalen door „ongedierte". Het meervoudige prefix is *izi*. Het wordt meestal gebruikt van vleesetende wilde dieren.

[4]) Men kon niet zeggen wat deze woorden betekenden. Waarschijnlik is dit een sePedi zinnetje: *into kae?* = wat voor ding of waar is het ding? Dit zal wel de bedoeling hebben om te doen uitkomen, dat de menseneters niet siNdebele spreken, maar sePedi. Kannibalisme kwam onder hen niet voor, wel onder de baPedi, naar hun bewering.

[5]) Maakten, nfu, nfu.

kinderen waren met de haardstenen opgeklommen. De monsters nu zeiden: ruik, ruik wat is het? Zij keken op naar het verhoog. De kinderen nu wierpen hen met de stenen en doodden hen.

Hun vader en moeder nu kwamen thuis. Hun vader ging heen naar de vogel om hem te bezien of de kinderen hem geen leed hadden aangedaan, hij vond dat de vogel er niet was. Hun vader nu huilde en vertelde het aan zijn vrouw en zeide: de vogel is er niet. De vrouw nu vroeg de andere kinderen zeggende: en waar zijn de anderen, Nkwana en Nkwazana? De kinderen zeiden: zij zijn de vogel gevolgd. De kinderen nu zeiden: (en dan komt het hele verhaal hoe de zaak zich toegedragen heeft met het slot): we weten niet waar ze heen zijn gegaan. De man en de vrouw bonden hun karossen samen en zeiden: wij volgen de kinderen en de vogel. Zij liepen, zij zochten in de hele wereld, zij vonden hen niet.

We hebben zoveel mogelijk letterlik vertaald om het spraakgebruik te doen uitkomen.

